ЕТНОЛОГИЯ
НА
СУФИТСКИТЕ ОРДЕНИ -
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

ETHNOLOGY
OF
SUFI ORDERS:
THEORY AND PRACTICE

IMIR

CSICMR

. ETHNOLOGY OF SUFI ORDERS: THEORY AND PRACTICE

Proceedings
of the British-Bulgarian Workshop
on Sufi Orders
19–23 May 2000, Sofia, Bulgaria

Edited by:
Antonina Zhelyazkova
Jorgen Nielsen

International Center
for Minority Studies
and Intercultural Relations

Center
for the Study of Islam
and Christian-Muslim Relations

ЕТНОЛОГИЯ НА СУФИТСКИТЕ ОРДЕНИ – ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Доклади
от българо-британски семинар
за суфитските ордени
19–23 май 2000, София, България

Съставители:
Антонина Желязкова
Йорген Нилсен

Международен център
по проблемите на малцинствата
и културните взаимодействия

Център
за изследване на исляма
и връзките между исляма и християнството

© Антонина Желязкова, Йорген С. Нилсен, съставители, 2001

©
Антонина Желязкова, Йорген С. Нилсен,
Азза Карам, Мустафа Дрейпър,
Мартин Д. Стрингър, Кристин Алисън,
Галина М. Емелянова, Цветана Георгиева,
Галина Лозанова, Божидар Алексиев,
Любомир Миков, Евгения Иванова,
Теодора Бакърджиева, Невена Граматикова
2001

© Петър Скип, преводач, 2001

© Международен център по проблемите
на малцинствата и културните взаимодействия, 2001

ISBN 954-8872-36-6

СЪДЪРЖАНИЕ

CONTENTS

ВСТЪПИТЕЛЕН КОМЕНТАР ЗА БЪЛГАРО-АНГЛИЙСКАТА НАУЧНА ДИСКУСИЯ ЗА СУФИЗМА

Антонина Желязкова

Темата за ролята и влиянието на суфитските ислямски ордени в Западна и Югоизточна Европа десетилетия е била доста периферна за науката, тясно специализирана и занимаваща тесен кръг от учени от тези страни, специалисти и изследователи на историята на ислямската цивилизация, на разпространението и адаптацията на мюсюлманската религия в Европа.

В последните години обаче се очерта видимо, особено в някои страни в Западна Европа и във Великобритания, засилен интерес към темата за учението и философията на суфизма поради интензивното реактивизиране и оживяване на суфитските ордени и привличането на нови адепти и съмишленици в мистичните мюсюлмански средища.

На Балканите пък този интерес никога не е стихвал, тъй като регионът е просъществувал близо пет столетия като европейска провинция на една от най-големите и могъщи за времето си мюсюлмански империи – Османската. Най-дълбокият ефект от османското завоевание е именно изменението в цивилизационната структура на Балканите – проникването на исляма, изместването и стесняването на православието и католицизма, които са традиционните религии за Югоизточноевропейския регион, и формирането на мюсюлмански общности в почти всяка една от балканските държави.

Ортодоксалният ислям, както и официалното християнство били поддържани главно от висшите класи, от

административните и религиозните служители. За приемането на исляма от балканските християни по-голяма роля изиграли мюсюлманските секти, чиито ритуали и обредна система били по-близки до народните вярвания. Още в Мала Азия се забелязва засилване на ислямизацията като резултат от разпространението на суфизма и дервишките ордени от средата на XIII и особено през XIV в. Макар суфитските ордени да се различават помежду си, тях ги обединява свойството им да подхождат по-скоро емоционално и ритуално, отколкото правнодогматично към религиозния живот. Те изпълняват мистични ритуали, които са привлекателни както за нисшите и необразовани слоеве на балканските общества, но също и за високите социални слоеве.

Суфитско-дервишките ордени били най-упоритите проводници на почитането на светците. Така те отговаряли на жизнените нужди на широките низини от покровителство и помощ срещу несправедливостите на земните порядки и властелини. Дервишите създавали свои текета и завиета обикновено около гроба на някоя праведна личност, която много скоро била провъзгласявана за светец. Едновременно с това мюсюлманските сектанти проявявали верска толерантност, като чествали и някои християнски светци, които били близки до техните по своите „чудеса". Това привличало част от населението в района към текетата, а шейховете и дервишите им внушавали, че вярванията и обредите им не се различават много. Опитът на теолозите и на властите да спрат провъзгласяването на нови светци в масовия ислям се провалял, а спорът в догматичната област както обикновено завършвал с компромиси.

Религиозните възгледи, проповядвани от дервишите, активно усвоявали местните традиции. Ислямските и християнските вярвания и практики взаимно се приспособявали едни към други и по този начин формалното преминаване на балканското население от християнството към исляма било улеснено. Мюсюлманските секти били из-

градени върху обща основа, въпреки че имало различия в ритуалите и облеклото им, че възприемали отделни черти от предислямските религии и вярвания – шаманизма, християнството, зороастризма, юдаизма и др., че някои от тях усвоявали елементи от местните ереси, като манихейството и богомилството. Мистицизмът възникнал всъщност върху ислямска почва, макар в него да има следи от различни влияния, вкл. на зороастризма и някои индийски вярвания. Силно въздействие за формирането на суфитската философия оказали елинистичните учения, особено пантеизмът и неоплатонизмът. Впечатляващо чести са позоваванията на суфитските философи върху древните юдейски текстове и легенди. Оформянето на мюсюлманския мистицизъм като многопластова и сложна синкретична идейна структура, която същевременно не била чужда на демократизма и на ревностната опозиция на официалната идеология, съответно – на властта, било предпоставка за широкото разпространение на някои негови ордени на Балканите.

За навлизането и адаптацията на исляма в Албания например е повлиял основно орденът *Бекташи*. С относителния си демократизъм той се доближавал до верските възгледи на албанските християни. Негов духовен център е бил Елбасан, а днес духовното средище на бекташийските ордени за Балканите е разположено в Тирана. Бекташизмът е бил една от популярните форми за разпространение на исляма също в Североизточна България и Македония. Негов духовен център в Македония от векове и до днес е Тетово, а оттам орденът е прехвърлил влиянието си и в областта Косово в гр. Джаковица. По време на войната в Косово през 1999 г. сръбски паравоенни формирования изгориха текето и бабата намери убежище в Тирана. Сега то вече се възстановява.

Според проучванията на Д. Гаджанов в Македония са имали влияние и други мюсюлмански секти – на *кадрии, руфаи, халвети, накшибенди* и др. Може да се твърди, че цяла Македония е била сектантска, като в западната ѝ

част са били съсредоточени главно текетата и средищата на *бекташии и хаяти* (подсекта на *халветите*). В Босна изключително популярен още от XV в. е *мевлевийският орден*. Някои изследователи наричат ролята на суфиите дервиши от този орден за разпространението на исляма в Босна „нежната islamизация". През XVII в. тяхната роля е нараснала дотам, че само в един град – Сараево, е имало 47 текета – средища на привържениците на Мевлеви.

Това, разбира се, е съвършено кратък и единствено илюстративен поглед върху появата на суфизма като една нова духовна и философска система на Балканите. Изследователските усилия на учените върху организацията и мистичната философска същност на суфизма в съвременността в Европа не са в състояние все още да проникнат в дълбочината на познанието на тази духовна сфера. Може би най-точна и афористична по отношение на изучаването на суфизма е изследователката А. Шимел, която казва: „Да пишеш за суфизма, или за ислямския мистицизъм, е задача почти неизпълнима... Така слепците от знаменитата притча на Руми, докосвайки слона, го описвали в зависимост от това, каква част от тялото му е докоснал с ръката си всеки един от тях. На един слонът се сторил подобен на трон, на други – като ветрило, водна тръба или стълб. Но никой не могъл да си представи как изглежда слонът в своята цялост."

Когато с проф. Йорген Нилсен, директор на Института за изследване на исляма и на християнско-ислямските връзки в Бирмингам, замисляхме съвместния английско-български работен дебат за суфитските мистични ордени в Европа и на Балканите, съзнавахме колко рискована и заплашена от провал е нашата идея. Предстоеше да срещнем един доста тесен кръг от специалисти от двете страни, чийто обект на изследване е един и същ, но в съвършено различни регионални полета. Едновременно с

това си давахме сметка, че учените ще се съберат и ще седнат на работната маса всеки със своя специфичен научен подход, методология и инструментариум и може би най-опасното – със съвършено различна теоретична подготовка и ъгъл на зрение.

За да подходим все пак с надежда и оптимизъм, обединихме се около несъмнения факт, че английските колеги ще развият една богата и осмислена теория, а българските учени ще предложат своята емпирика и богатия си опит от работа на терен в Балканския регион. Вече виждахме взаимната полза за двете групи учени именно в тези скромни параметри и поради това бяхме изненадани от бързия контакт, близостта и общия академичен език, които се създадоха веднага след началото на работната маса, както и от далеч надхвърлящите нашите очаквания резултати в съвместната тридневна работа на двата екипа. За щастие нашият проект беше предизвикал доверие и получи щедро финансиране от Британската академия на науките, което позволи тази двустранна кръгла маса да се състои, и то по най-ефективния начин, а също така да бъде направен двудневен пробен съвместен терен в ислямски и в някои суфитски обекти на територията на България.

Задълбочени дискусии предизвикаха теоретичните постановки на проф. Нилсен в неговия изключителен трактат „Ориентализъм и антиориентализъм – има ли среден път?“. Най-напред едно сбито, но афористично точно представяне на историята на възприемането на исляма от европейците през вековете, сетне коментар на книгата на Едуард Саид „Ориентализмът“, който предопредели сложното и двусмислено отношение към онези изследователи, които идентифицират себе си като ориенталисти. Дебатът се получи толкова по-интересен поради факта, че в Западна Европа, Великобритания и САЩ книгата на Саид предизвика яростни и продължителни полемики, които прокарват нов дискурс за исляма и Близкия

изток. В същото това време в България (и като цяло на Балканите), макар книгата на Саид да беше преведена, тя потъна в мълчанието на научната колегия, не предизвика дебати, дори в известен смисъл беше подложена на доста неразбираем, по своите подбуди за западната колегия, остракизъм. Може би защото твърде дълго на България, която винаги е имала самочувствието на неразделна част от европейската цивилизация и от християнския свят, се гледаше като на изостанал ориенталски заден двор на Европа.

В тази дискусия напълно се синхронизираха позициите на българските колеги с тази на д-р Азза Карам от Кралския Белфастки университет, която, позовавайки се на Саид и на интерпретациите на д-р Антонина Желязкова за стереотипите и предразсъдъците по отношение на Балканите, представи дълбоко проникновеното разбиране на научните тези, развити в „Ориентализма", и чувствителността на интелектуалните кръгове в Египет.

Това не трябва да ни подвежда, че нейното експозе беше фиксирано единствено върху неудовлетворителното усещане и разбиране между Изтока и Запада. По-скоро А. Карам събуди интереса на аудиторията с емоционално предложения анализ на „дилемата по производството на познания в западните учебни заведения и ислямските феминисти". И все пак нека са позова на нейните думи, че „от пет години е възобновен интересът към по-духовните страни на исляма, като суфизма. Но той е обуздаван от опасения относно резултатите на произлизащите научни изследвания: суфизмът и сродни движения са напълно приличии като поприща за учените; те наблягат върху любовта и приближаването към Аллах. Но няма ли това в социално-политически план да ги превърне в противовес на преобладаващото далеч неласкателно виждане за исляма на Запад?" Позволих си този дълъг цитат, за да подчертая, че независимо от конкретиката и теоретичната насоченост на темата, отново във фундамента на тезите на д-р Карам лежат провокативните по-

стулати на Саид. Подобни бяха и нейните заключителни изводи, а именно „че западната наука все още с труд възприема познанията, произведени от „други", в дадения случай относно мюсюлманите и исляма, и още че алтернативните форми на женски активизъм, падащи извън главното русло на познания по исляма, остават в покрайнините както на популярното въображение, така и на научното полезрение". Този доклад наистина беше впечатляващ.

След това имаше доста продължителна и ползотворна дискусия върху етиката на научното проникване и изследване на терен. Тя беше предизвикана от вълнуващия като изповед доклад на Мустафа Дрейпър на тема „Етиката и етнографските изследвания на суфитските тарикати". Всъщност тази тема беше особено близка и важна дори до драматизъм за българските учени, които работят на терен и пред които години наред е стоял с пълната си сложност въпросът за етиката на социалния учен, на антрополога. М. Дрейпър като човек също работещ теренни изследвания, постави ред въпроси, които вълнуват човека-учен, внедрен в една общност, за да получи максималното познание за нея. Ето какво каза английският колега: „Някои проекти са етически мотивирани, целейки да предоставят данни, полезни за прокарване на обществени реформи. Други пък са съсредоточени върху защитата на дадена обществена група. Подобни мотивации може да се приемат за етически издържани. Но повечето изследвания не се водят от определена етична цел, а просто за увеличаване на научните знания, за експеримент, за развиване на обществознанието или просто за отразяване на обществената история..."

В тази област доста по-богат беше опитът на българските колеги, който те споделиха. Те дори емоционално спориха помежду си, защото в България десетилетна практика е била държавата да финансира научни изследвания сред мюсюлманските малцинства, а и сред малцинствата от други конфесии, за да ги използва за тяхната асимилация, а също и за упражняването на недопустим

контрол и репресии. Д-р Желязкова, макар да си позволи да излезе извън темата на симпозиума, сподели своето морално и етично напрежение при последния терен, извършен сред албанците в Косово, когато е трябвало да си зададе въпроса, кому всъщност тя би искала да послужат нейните знания и емпиричен материал за Балканския регион – на международната общност и на полицейските сили или на местното население, обект на изследването.

Дълбоко теоретичен и в известна степен нов и изненадващ беше текстът на Мартин Стрингър на тема „Дискурсът и етнографските изследвания на суфитската молитвена практика – някои практически предложения". Като се позовава на М. Фуко, на Бауман, на П. Бурдийо, представителят на английската група учени предизвика българските колеги, които декларираха, че са се почувствали като в дисекционна зала, където д-р Стрингър се е опитал да класифицира и подреди всеки един от тях според методите и методологията, а дори и според етиката, чрез която прави своите научни изследвания. Всъщност по-добре е да цитирам една от препоръките на английския колега, за да стане очевидна сложността и драматичността на научния избор: „Изследователят следва да научи „езика" на групата, да навлезе в своеобразния ѝ дискурс. Това се предписва лесно, а се изпълнява трудно... Как да разбере „чуждият" дали слуша онова, което е в обръщение сред „свои"? Казано по-практично, как да прескочи етнографът повече или по-малко учтивия представителен дискурс, за да се заеме с вътрешния? ... Общият отговор е да спечелим доверието на групата и да станем донякъде „свои"... А оттук въпросът прераства в етически." Докладът на М. Стрингър беше представен от неговата сътрудничка д-р Лиза Каул-Сайдмън, която взе активно участие в дискусиите и имаше добър принос за успешната работа на конференцията.

Няма да е пресилено, ако направя коментар, че колегите от Великобритания и от България се почувстваха отчуждени и раздразнени, но в същото време и близки

като един дълго работил заедно екип, когато обсъждаха всеки своя подход при теренната работа и своите лични морални проблеми и етични дилеми. Едно обаче остана вън от съмнение, че въпросите на морала заемат една голяма част от времето, силите и енергията на етнографите и антрополозите, които са свързали научната си съдба с работата на терена.

От полза беше и друг от теоретичните доклади на колегите от Великобритания, на Кристин Алисън, която присъства само с текст и представи възгледите си за устната история на ислямските групи, нещо, което като практическа материя беше добре познато на българските колеги. Тя също заслужава да бъде цитирана с провокативните си мисли за оралната история на обектите на изследване: „Опасността от традиционната беседа по „устна история", в която събеседник описва своето или на общността си минало, е, че самият жанр е разработен от западни интелектуалци и учени. Приканвайки събеседниците да представят събитията по хронологичен ред, сякаш са западни мемоари, водещият кани към изкривяване..."

Двустранният екип от общо осем учени от България и шест учени от Великобритания и един журналист от в-к *Гардиън* беше извънредно обогатен да изслуша и разработката на д-р Галина Емелянова, която запозна чрез изпратен текст колегите си с историята и развитието на суфизма в постсъветски Дагестан на Руската федерация, както и с преплитането на суфизма с тухумите (дагестанските родове) и оттам развитието на спецификите на този орден в Русия. Това придаде нов привкус на съвместната работа, защото позволи да се направи сравнителен анализ на състоянието на мистичните течения в различни краища на света.

Учените от България се представиха с не по-малко самочувствие на хора, които здраво са се слели с терена и добре са се вписали сред респондентите и изследвани-

те групи. Богатата емпирика, събрана сред мюсюлманите и привържениците на суфизма в България, паралелите, които се прехвърляха към други страни от Балканския регион, придаваха цялостен облик и добре премерен регионализъм на научното познание в българските текстове. За колегите от Великобритания беше не само любопитно, наситено интересно, но във всички случаи полезно да чуят конкретните факти и философски системи, събрани от колегите им, защото това допълваше, потвърждаваше или отхвърляше техни собствени тези, концепции, теоретични модели или дори наблюдавани на терен практики.

Действително беше интересно за учените да се вгледат в образа на „съвършения човек в представите на мюсюлманите в Родопите", представен от Цветана Георгиева, за да установят близостта или отдалечеността на своите собствени етични проблеми и представи с тези на изследваните групи. Прагматиката в представите на българските мюсюлмани, стеснила мястото и ролята на сакралното, както и градацията, регистрирана от проф. Георгиева, водят до естествения извод, че в народната вяра са диспергирани отделни и неясни идеи и представи за мюсюлманския мистицизъм. Според заключенията ѝ става ясно обаче, че представата на информаторите за „идеалния човек" е далеч от ортодоксалния ислям и почти еднаква с тази за съвършения човек на шиитските мистици, макар това да е неосъзнато.

По подобен начин за колегите от Великобритания беше интересно да сравнят легендите и вярванията, свързани с хетеродоксните мюсюлмански светци, почитани от алевиите в България, представени от младия колега Божидар Алексиев, с онези представи, които наблюдават сред хетеродоксните общности в своята страна. Темата за местните светии (евлии) беше широко разгърната от дългогодишните теренни събирания на Галина Лозанова, която защити тезата за богатите функции, които те и основаващите се на тях наративни сюжети

изпълняват за културата на българите мюсюлмани. Впрочем тези два доклада предизвикаха спор между колегите от България, които се разделиха в позициите си за нивото и дълбочината на усвояването и познаването на исляма сред мюсюлманите по българските земи.

Като истинско богатство оцениха колегите от Великобритания упоритото и настойчиво вглеждане, детайлно описание и съхраняване за българската история и култура на ислямските паметници на културата и по-специално на култовите обекти на суфийската архитектура, върху които от дълги години е съсредоточил изследователския си интерес Любомир Миков. Интерес предизвика неговият заключителен извод, че строежът на нови тюрбета, както и на тюрбета за нови патрони (светци) е свидетелство за жизнеността на суфийската архитектура в България и на органично свързаната с нея традиция за излъчване на светци в хетеродоксния ислям. Л. Миков имаше възможност да впечатли колегите от Великобритания и при съвместното посещение на терена, когато на място им представи някои култови обекти и демонстрира богати познания дори за най-малките детайли.

Докладът на Евгения Иванова представи значението на свещените места в Централните Родопи за местните мюсюлмани, както и легендите и преданията, които поддържат в продължение на векове регионалния култ. Интерес предизвика съчетанието между сакралното и функционалното предназначение на този тип мюсюлмански култови обекти.

В подобна насока са изследователските интереси и на младата колега Теодора Бакърджиева, която представи, анализира и обобщи някои истории и легенди, свързани с тюрбетата на мюсюлманските светци в Русенско, както и значението им за културата на мюсюлманското население в тази част на България. На колегите от Великобритания отново беше предоставена възможността да сравняват пътя на мистичните предания между дей-

ствителността, историята и легендата с онова, което са записали в суфитските средища на своя терен.

Младата колега Невена Граматикова, която произхожда от семейство, принадлежащо към алианите в България, не само представи една много обширна и детайлна разработка за проблемите на идентичността на алианите в България, но предизвика широка дискусия за изследователя „отвътре". Отново се подхвана темата, която се очерта като основна на българо-английския симпозум – за морала и етиката на учения. Оказа се още по-сложна дилемата на учените, които се вписват в една общност или среда, за да я изследват, когато самите те присъстват в нея с двойствена идентичност. От една страна, те са част от изследваната общност и принадлежат кръвно или духовно към нея, а от друга, е необходимо да спазват дистанцията на човека отвън, на изследователя с необходимата безпристрастност. Съпричастност Граматикова откри особено от страна на колегата Мустафа Дрейпър, който работи и се вглежда в проблемите на своята човешка и научна съвест също от позициите на множествената идентичност. Обект на обсъждане стана и парадоксалният проблем със сливането, с надхвърлящото етичната граница харесване на общността или групата, която изследва ученият, и вероятността да загуби съзнанието и идентичността си на изследовател, като се приобщи към респондентите, личностите или идеологиите, които изследва.

Несъмнен беше успехът на това двустранно академично събиране по една тема, която се смята за теснопрофилна, но чиято значимост с оглед на историческата и социалната преспектива нараства непрекъснато. Взаимните ползи от срещата на изследователи на исляма от Великобритания и България бяха разнопосочни. От една страна, беше възможно да се сравнят разпространението, влиянието и спецификите на мистичните суфитски ордени, които имат различна хронологическа и регионал-

на адаптация и проекция – на Балканите от Средновековието, а във Великобритания и Западна Европа в съвременността. От друга страна, учените си дадоха сметка, че макар и с различна теоретична и методологическа подготовка, с различен изследователски стаж и практика, те говорят на общ език, имат идентични проблеми и общи научни интереси, а обединените им усилия биха били плодоносни. Това очерта и перспективните планове за съвместни теренни и аналитични изследвания по общата тема за влиянието на суфитските ордени в миналото и днес.

ОРИЕНТАЛИЗЪМ И АНТИОРИЕНТАЛИЗЪМ – ИМА ЛИ СРЕДЕН ПЪТ?

Йорген С. Нилсен

Становищата на европейците, наблюдатели на мюсюлманството през изминалите 1400 години, са многобройни и разнообразни. Отначало на исляма се гледа като на заплаха за християнството, а на мюсюлманите – като на слуги на Антихриста. Това становище е разбираемо от гледна точка на Константинопол и Византийската империя, която се прощава с левантийските си владения и Египет при първото голямо арабско нашествие в VII в. То е не по-малко разбираемо и от гледна точка на онези, от които араби и бербери завземат Иберийския полуостров в началото на VIII в. И не е изненадващо, че когато Средиземноморието е център на християнската цивилизация, периферията приема гледището на центъра. Твърде малковероятно е Достолепният Бийд да е имал пряк допир с мюсюлмани, но малко преди смъртта си в 735 той пише: „Тези дни ужасна сарацинска чума опустоши Галия с жестоки кръвопролития и скоро след това получи заслуженото си за издевателствата в същото царство.“[1] Това се отнася до битката край Поатие в 732, когато чета мюсюлмански нашественици е победена от Шарл Мартел.

Подобни опростени демонизации трудно се лансират в самите новопокорени мюсюлмански земи. Тук се оформят диференцирани мнения, в които преобладават оправдания на християнската вяра, по-скоро за нейното укрепване сред християнските паства, нежели за пред мюсюлманите[2]. Подобни виждания трудно намират симпатизанти в Европа, особено предвид войнстващите римски папи.

Последните се стремят да укрепят владичеството си над Запада, като насърчават кръстоносни походи срещу балтийските езичници, срещу рейнските евреи, срещу православието в Източна Европа и най-вече срещу мюсюлманите отвъд Средиземно море. В широко обръщение сред простолюдието се пускат най-отявлени измислици и лъжи за исляма[3]. Но има и достойни изключения. Уилям Тирски (поч. 1190) и Жан Жоанвилски (поч. 1317) изпъкват, с общо взето, точни и честни разкази за кръстоносните походи в Близкия изток. А описанията на ислямската вяра и практика на клюнийския игумен Петър Старий (поч. 1156) заедно с подкрепата му за превеждане на Корана и на други арабски писания остават забележителни и до днес. Военните походи и франкските заселвания в Леванта довеждат и до много по-тесни връзки между политически фигури. Легендарни са отношенията между айюбидския султан Салях Ал-Дин („Саладин") и ред франкски владетели, особено Ричард I Плантагенет и Фридрих II Хоенщауфен. Фридрих дори е отлъчен от църквата поради прекалена близост с арабите[4].

Характерно за Хуманизма, Ренесанса и Просвещението е повишеното любопитство спрямо околния свят. То се появява в крак с политическата, стопанската и културната самоувереност, която след време ще прерасне в самонадеяността на ранния империализъм. Оттогава датира първото включване на арабистика в учебните програми на западни университети: Колеж дьо Франс – 1587; Лайден – 1613; Кеймбридж – 1632 и Оксфорд – 1634. Просвещението и рационализмът създават философско пространство за „обективно" изучаване на религии, като ислямът води списъка. Добри примери за този научен рационализъм са изявлението на Наполеон при пристигането му в Египет през 1798 и глава 50 от *Decline and Fall of the Roman Empire* на Гибън[5].

Но нито тези текстове, нито научният рационализъм и школата на *философите* са безобидни. Подплатява ги убедеността, че те са единствените правилни начини за

тълкуване на света и човешкото съзидание. Тази убеденост е съпровождана от самонадеяността на нова вълна християнско (особено протестантско) мисионерство. Ръка за ръка те предвождат нидерландските, британските и френските имперски амбиции. В XIX в. научните изследвания постепенно погребват повечето наследени фантасмагорични митове за исляма и мюсюлманския свят. Но наблюденията се нагаждат да паснат на различни йерархични класификации, общото между които е приемането на (западно)европейския научен и християнски разум за върховен. Социалните дарвинисти и Маркс потвърждават това, всеки по свой начин. Но настройката към исляма остава двойствена: ислямът е писмена религия, а от гледна точка на учените в края на XIX в. писмеността е ключов признак на висока цивилизованост – тя придава история на дадена култура[6].

Най-често научните проекти са тясно свързани с имперските. Дълги години знаменитият нидерландски ориенталист Снук Хургроне служи като държавен чиновник в Нидерландска Източна Индия. Сър Уилям Мюър – автор на биография на Мухаммад – е висш сановник в британската индийска държавна администрация. Може да се твърди, че френската и британската социална антропология дължат появата си на колониални сановници, желаещи да управляват по-ефективно. Лондонската школа за ориентални изследвания е създадена в 1916 от правителство, търсещо по-начетени колониални чиновници[7].

Стъписването от войната през 1939 – 1945 и извършените жестокости нанасят силен удар върху дотогава безпрекословно приеманата самоувереност на научното върховенство. С рухването на империи традиционните подходи бързо се превръщат в анахронизъм. Ново поколение учени – особено французи – подемат самокритичен анализ. Когато за първи път заминах за Близкия изток в 1970, познати веднага ме нарекоха „ориенталист". Навремето думата звучеше като „историк", „химик" или „водопроводчик" – описание на занаят. В годината, в която се

завърнах (1978), излезе трудът на Едуард Саид „Orientalism“[8] и да те наричат „ориенталист“ стана обидно.

Този труд събра в сноп растящото недоволство спрямо близкоизточните и islямските изследвания и застави участниците да заемат позиции. Самата книга е доста полемична, с присъщите на полемиката крайности – прекалено изострени доводи, нажежени нападки срещу противниците, често прекъсвана доводна нишка. Саид излага възгледите си много по-ясно в по-късен труд[9]. Но съдейки по свирепостта на последвалия дебат, аргументалният му заряд явно попада точно в мишената и „Orientalism“ се превръща в сечиво, прокарало път към нов дискурс за исляма и Близкия изток.

Мнозина днес смятат написаното тогава за очевидно, но започналото разискване далеч не е завършило. Ползвайки опита си като литературен критик – слави се трудът му за Джоузеф Конрад, – Саид първо определя три страни на съвременната действителност[10]. Първа е „разликата между чисто и политическо познание“. Докато чистото, обективно и неполитизирано познание е идеал, действителността е различна – особено ако научната дейност се провежда в среда, в която властови структури решават кое познание е ценно и кое – полезно. Втора е методиката. Тук основно се говори за надмощието на отделен автор или учен. Ученият властва над предмета си. Отделният учен решава какво да изследва, как да го изследва, какви въпроси да зададе, кои доводи да вземе сериозно – винаги в крак с разширените показатели, обусловени от средата. Последните включват очакванията на научни и политически среди и приемливия понастоящем научен дискурс. Третото измерение е лично – биографията, влачена от автора от задача на задача.

Саид представя тези три страни в увода като свой принос, който ще прилага по-нататък като критерий спрямо „ориенталистите“. Прегрешенията на последните в различни стадии на развитието на техния предмет включват:

1. Прекалено осланяне на текстове[11]. Само след определяне на природата на наблюдавания обект посредством текстове може да се пристъпи към анализ на действителността, което от своя страна се постига с препратки към текстовете.

2. Въдворяване на йерархия от определения с основни координати „изостаналост“ и „нецивилизованост“, разгадаема по правилата на институции, в които господстват мъже[12].

3. Подходът на „ориенталистите“ е „извлекателен“ („essentialist“)[13]. От една страна, спрямо мюсюлманския свят те широко ползват присъщото на XIX в. и в крайна сметка расистко прилагане на езикознанието в биологията и културознанието. От друга, антикварщината спрямо схемите и строежа на класическия ислям (и по-скоро текстовите им изражения – вж. т. 1) определя мерките, премливи навсякъде другаде. Изискването за всеобхватност диктува, че даден разказ не може да говори сам за себе си, а следва да се представи като „извлек“, пасващ на класически критерии. Тази „извлекателност“ води до изрази като „мюсюлмански [съответно арабски, ориенталски] ум“[14].

Може би именно тази нападка срещу ориентализма е сърцевина на критиката на Саид. Спомням си първия си сблъсък с нещо подобно, когато изучавах ислямското право. Интересувах се от нови идеи, изразени от съвременни мюсюлмански мислители по въпроса. Британският ми преподавател – известен познавач на предмета – ме сряза с думите, че всичко това било в разрез с установената традиция. Тук западният ориенталист не само определяше класическата традиция, но и препречваше пътя към евентуални нейни тълкувания. Саид критикува подкрепата на проф. Хамилтън-Гиб за ислямското правоверие[15] и Луи Масиньон за извличане на исляма от мистическата му традиция[16]. Това, което Саид нарича „ислямски ориентализъм“, е особено назадничав ориентализъм. Islямът се описва като нещо изцяло отделно от мюсюлманите, което обяснява

тях, вместо те – него[17]. Ориенталистът е действащата и контролираща страна в отношенията между наблюдател и наблюдавани – той *пише*; ориенталецът е *описван*[18].

С развиване на тезата ентусиазмът на Саид нараства, но силата на доводите му намалява. Една от мишените му е съвременният северноамерикански жаргон на обществените науки[19] – творение на антрополози, социолози и културолози, които отхвърлят текстовите разбори. „Може да изчетеш купища книги за съвременния Близък изток, без нито една препратка към литературата. Изглежда, че експертите по този регион толкова ценят „фактите", че ги пазят от евентуално разклащане от текстове."[20] Тук Саид може би радее за съвместно разглеждане на факти и текст – нали преди това напада ориенталистите класици, че не позволяват фактите да разклатят заученото от текстове!

Нападката срещу „извлекателността" следва да се приеме сериозно. Малцина биха я оспорили, що се отнася до трудове от XIX в., било на колониални чиновници или на Карл Маркс[21]. Дори великият Макс Вебер представя образ на една в основата си хедонистична ислямска етика и една в основата си арбитрарна политическа структура[22]. Тенденцията продължава до днес. Любима мишена на Саид е проф. Бърнард Люис (Лондон и Принстън)[23], който често търси обяснения в произхода на думите. Например „революция" на арабски (*thawra*) произлиза от думата за ставане на легнала камила[24]. Саид твърди, че с това обяснение Люис постига две неща: омаловажава събитията и явленията, описвани с подобни термини, и намеква, че арабско-ислямската цивилизация е толкова изостанала, че смисълът на думи отпреди 1400 години е спокойно приложим спрямо съвременни явления. Люис представя контрааргумента си най-сбито десетилетие след Саид:

„Ислямът остава най-приемливото – а по време на криза единственото приемливо – основание за власт ... В политическия живот ислямът все-още предлага най-широко разбираемото изразяване на идеи – от една страна,

за обществени норми и правила, от друга, за нови идеи и въжделения ... Islamът предлага най-дееспособния набор от знаци за политическо мобилизиране."[25]

Подобни обвинения в „извлекателство" може да се отправят спрямо ред съвременни учени, да не говорим за медиите. Станалата знаменита теза на Самюъл Хънтингтън за сблъсък на цивилизациите е ярък пример в това отношение[26]. Но не е ясно дали отсрещният лагер има последната дума. Клифърд Гиърц бе сред първите, сериозно постарали се да сринат идеята за сплотен свят, обясним главно посредством исляма. Публикуваният му в 1968 труд „Islam Observed" става класически[27]. Опитвайки се да изясни съотношенията между религия и държава в две далечни една от друга и модернизиращи се страни, той повдига въпроса, дали islamът изобщо играе някаква обща роля. Той посочва, че религия и общество са се развили по крайно различни пътища в двете страни, и пита дали въобще е състоятелно да се говори за тях (освен най-общо) като „части от мюсюлманския свят" – действително ли има такъв „мюсюлмански свят"?

Ето как Ленард Байндър разглежда същата тема:

„Въпросът е дали islamът е главна обосновка на който и да било политически въпрос, или дали той да влезе в разбора само след като сме разбрали обстановката посредством не тъй ограничаващи, екзотични или културно-изключващи средства. Голям въпрос може да се постави за това, дали подобни препратки към исляма са достатъчно изчерпателни като описания на политическата култура в която и да било страна от Близкия изток – не само в най-прозападно ориентираните сред тях. В различните си форми, категории и приложения islamът е само част от културата на Близкия изток и сам по себе си определя малко неща. Често е по-правилно да разглеждаме ислямската символика като оръдие на овластените. Естествено е, че там няма връзка с онова, което мюсюлманите наричат „истински ислям", но има тясна връзка с изследването на политически развития."[28]

Разбира се, islямоВедите сред нас често Виждат предмета си във Всичко, в което се загледат (предполагам, и други специалисти го правят спрямо своите предмети). Предизвикан от Байндър, проведох маломащабен и вероятно напълно ненаучен опит, като направих разбор на двуседмично течение на арабския ежедневник „Ал-Хайат" – вестник с ливанско потекло, саудитски притежател и лондонска редакция. Избрах периода от 29 май до 14 юни 1999, когато главните събития с ислямско измерение бяха изборите в Кувейт и въпросите около правото на жените там да гласуват, както и делото за тероризъм срещу група млади британски мюсюлмани в Йемен. Изчислих, че по-малко от пет на сто от материалите (след изключване на деловите и спортните страници) – всичко 58 статии – имаха някакво явно ислямско съдържание. От тях само шест бяха съсредоточени върху ислямски теми, а думите „ислям" или „мюсюлманин" фигурираха в заглавията на още 16.

Споменавайки „онова, което мюсюлманите наричат 'истински ислям'", Байндър привлича вниманието към нещо, което може да наречем „определителност" за разграничаване от „извлекателност", въпреки че самият той внимателно се самоограничава до политиката. Дали Едуард Саид не е виновен за същото, за което заклеймява ориенталистите? Мюсюлманите винаги – и особено силно през XX в. – са твърдели, че са една общност (*умма*), като мнозина твърдят, че има и обща мюсюлманска култура. Отделни личности са искали обща мюсюлманска държава, а призивите за мюсюлманско единство при анализи на мястото на мюсюлманските общности в стопанския и политическия свят са многобройни. Фактически някои от най-силните прояви на ислямска „извлекателност" са на мюсюлмански мислители и активисти. Те често нападат „Запада", ползвайки именно окарикатурения „извлекателен" речник, в чиято употреба са обвинени ориенталистите. Не е ли това своего рода „окцидентализъм"[29]? Не е ли то нов опит на западни учени да контролират научния

дискурс и да подриват исляма, като настояват за господството на частното спрямо общото? Има известна ирония в това, че с разгромителната си критика на ориентализма арабският християнин Едуард Саид става герой на възраждащия се islямизъм, макар че нападайки „извлекателните" подходи на Запада към исляма, той по същата логика напада и ислямската „извлекателност".

Една от най-състоятелните критики на Саид по тази линия е на Боби Сайид от Манчестърския университет[30]. С доста голяма подкрепа от други автори той твърди, че в опитите си да разглоби класически западни карикатури и да откачи научните изследвания от структурите на властта, антиориенталисткият дискурс на практика завършва с отричане на исляма.

„Докато islямът е в ядрото на ориенталистките обяснения на мюсюлмански общества, в антиориенталистките описания той е разсредоточен и разпръснат. В ориентализма се сблъскваме с омаловажаване на съставките спрямо цялото (местни явления се обясняват с препратки към основите на исляма), а стремежът при антиориентализма е да се омаловажи цялото посредством разчленяване (islямът е разпръснат в местни случки). Пространството, овакантено от разтварянето на исляма като сериозна идея, е заето от поредица „малки ислями" (местни изкривявания на ислямската практика). Проблемът по определянето на тези „islямчета" удобно се прехвърля към други категории ..."[31]

Главните такива категории са islямът-народност и islямът-идеология.

Схващането за исляма като народност е известно на учени, изследващи мюсюлмански общности в Европа. Сайид дава за пример босненските мюсюлмани, които от група хора с еднаква верска принадлежнаст стават *народ* при разпадането на Югославия. Предвид на това, че те фактически са получили статут на народност още при доста мъгливите определения на Титовата федерална република, примерът му не е от най-удачните, но зарядът на

казаното е ясен и спрямо помаците в България и в Гърция. Същевременно мюсюлманите и учените в Западна Европа са загрижени, че islямът там се превръща в народност главно защото западноевропейският стопанско-политически дискурс за обществения плурализъм е воден от категориите раса и национален произход. Моментът е изразен рязко при сравнение между растящата важност на испанския език в политическия дискурс на САЩ и тази на исляма в Европа[32].

Последствие от „аферите“ през 1989 („Салман Рушди“ във Великобритания и „покриването на глави“ във Франция) бе известно пряко запознаване на обществото с мюсюлманския дневен ред вместо преобладавалите преди анализи на национална или народностна основа. През 80-те години общностите, преди окачествявани като „чернокожи“ из британските градове, се разтвориха на „черни“ (афро-карибци) и на „азиатци,“ с мъглявата добавка, че последните включват мюсюлмани, хинди и сикхи[33]. Аферата Рушди внесе исламска нотка в сърцето на обществения живот и бе повод за внимателно разглеждане на „мюсюлманската принадлежност“ на дадена група от държавни и местни организации. Изследване на западното лондонско предградие Саутхол даде силна фактологична обосновка и ясно обяснение на ставащото при изграждане на груповата самоличност. Ислямът може да играе важна роля в него; то се развива както от самите общности, така и от схващания, преобладаващи на държавно и местно ниво, от политическия и медиен дискурс. От своя страна ставащото влияе на местните и държавните институции, вкл. на решенията им кои и какви групи да признаят и за какво да преговарят с тях[34]. В скорошен доклад споделям мисълта, че израстването на ново поколение в мюсюлманските общности из Западна Европа ще бъде съпроводено с преразглеждане на въпроса за исляма като народност и като световна общност[35].

Според Сайид втората категория, към която се прехвърля определянето на „ислямчетата“, е ислямът-идео-

логия: „Islamът се определя като набор схващания, който като други подобни в крайна сметка отразява обществени и стопански процеси и борби."[36] Така той участва главно като отражение на материалните структури, които са първични: „Ролята на исляма е вторична и озадачаваща." Проблемът тук според Сайид е, че:

„... дори ако приемем исляма като речник, той пак не може да е средство за издигане на светски искания; такова е условието за изразяване на такива искания. Речниците не само отразяват – те и създават."[37]

В заключение Сайид задава въпроса, дали да пренебрегнем Едуард Саид и да реабилитираме ориенталисткото правоверие, или да продължим по антиориенталистки и да „смятаме категорията „ислям" за, общо взето, странична при анализ на ислямизма"[38]. Не иска питане, добавя Сайид, че има и друг избор, който ни връща към казаното за речниците. Ислямът се разбира най-добре като дискурс. Препращайки ни към Сосюровото езикознание, той твърди, че безсмислени знаци, думи и значения са теоретично невъзможни. „Подреденият звук без схващане [смисъл] е просто шум. Ислямът не е шум; в него може да има множество значения, но той никога не е без значение."[39] Дискурсът и схващанията, които, изразени езиково, се разпознават като ислям, не са монолитни (тук грешат ориенталистите и идеолозите ислямисти), но пък признанието, че казаното е нееднозначно и двусмислено, не значи, че ислямът не съществува (тук грешат антиориенталистите).

Не съм убеден, че категоризирането по „значения" не опростява нещата прекалено. Разисквайки „мястото на смисъла", Дъглас Хофщадтер построява трикатен анализ[40]. Той го илюстрира с грамофон, при който музиката е сведението, плочата е носителят, а апаратът – осведомителят. После прибавя четвърти кат – слушателя, когото може да наречем „осведомения". Според мен това е много по-сбито представяне на процеса на локализиране и трансмисия на смисъла, с които боравим при

исляма и особено при суфизма. Процесът на изследователски посещения, записки, тълкувания и публикации за ставащото край гроба на суфитски светец (да кажем, дадено тюрбе в България или в Дагестан) удобно пасва на виждането на Хофщадтер. Тюрбето е сведение, информаторът, който го обяснява, е неговият носител, изследователят е (или поне твърди, че е) осведомителят, а читателят е осведомяваният. Естествено може да намерим подобни поредици (Хофщадтер би се зарадвал!)[41] В още по-големи поредици – физически неща, като например размерите на картина или на тюрбе, е сведение, чийто смисъл е зададен от художника или от местоположението и се приема различно от вярващия поклонник и от посетителя изследовател.

Сега оставаме единствено пред въпроса „що е ислям", като търсим отговор задоволителен както за мюсюлманите, така и за учените наблюдатели. Може да приложим биологическа аналогия, само обаче да не прекалим с нея. Islямът е род, съставен от множество видове. Те намират израз в различните философски школи, молитвени традиции, местни и регионални различия, разнообразни отклици спрямо политически или душевни сътресения. От време на време тези видове може да се сблъскат, но винаги си влияят взаимно. Те си остават ислям, споделят и обменят еднакъв генетичен фонд. Нови ситуации изискват нови отклици и те са предвидени в този общ генетичен фонд. ДНК, която векове е лежала излишна, може внезапно да стане ценна. Появяват се мутации и нови видове. В периферията мутациите понякога раждат ялови видове или пък такива, които стават нови родове, изключени от общия дискурс. Периферията на вида се подлага на постоянни изпитания – смятам, че нашето изследване на накшибендите хаккани свидетелства за именно такова изпитание на „родовата граница".

Знам, че сравненията с биологията са и опасни. Затова спирам дотук. А и без друго това сравнение не ни помага да отгатнем основния довод на Боби Сайид. Зад

разсъжденията му върху ориентализма и антиориентализма стои опит да се разбере появата на ислямизма като отклик спрямо възел от взаимосвързани кризи. Толкова ли е дълбока кризата, че застрашава основния дискурс, или наблюдаваме (според терминологията на Хусерл) „разсейване на утайката" в исляма? Саид не смята така[42]. Според него по-скоро се касае до борба за контрол върху дискурса, водена на ниво множество от разкази. Метаразказът (ислямът, или видът) не е застрашен. А страните в борбата нямат избор, освен да ползват средствата на метаразказа, за да изразят позициите си. Така държавите, въпреки светско-националистическия си произход, са принудени да се борят с ислямизма на чужд за себе си (но свой за ислямистите) език: езикът на национализма е загубил силата си[43]. Сега можем да насочим усилията си към откриване на причините за това, а изследванията да включат наред с ислямоведството и демографията, обществените промени, вътрешната, регионалната и международната политика.

Самото обстоятелство, че нападките на Едуард Саид срещу ориентализма силно повлияха западните изследователи на Близкия изток и на исляма, подсказва важен фактор за засилването на ислямизма – рухването на западните решения като очевидно най-добрите кандидати за всеобщо приложение. Западът е „разсредоточен"; днес неговата мисловно-аналитична методика и предлаганите от него решения фигурират наред с много други. Това, което Западът продължава да обладава, е гола мощ: решенията му вече не се лансират като най-добрите, а като най-силните.

БЕЛЕЖКИ

[1] Цит. по: *Rodison, M.* Europe and the Mystique of Islam. London, I. B. Tauris, 1988, p. 4.

[2] Вж. *Samir, S. K., J. S. Nielsen (Eds).* Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258). Leiden, E. J. Brill, 1994.

[3] Подробности у *Daniel, N.* Islam and the West: the Making of an Image. Oxford, Oneworld, 1993.

[4] Подробности у *Rodison, M.* Цит. съч.; *Hourani, A.* Islam in European Thought. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 7-60.

[5] Вж. пълния текст у *Gibbon, E.* Decline and Fall of the Roman Empire. A. Lentin, B. Norman (Eds). London, Wordsworth, 1998.

[6] А. Графтън прекрасно представя това „класическо" виждане за историята, особено що се отнася до Ото фон Ранке: The Footnote: a Curious. London, Faber and Faber, 1997.

[7] От 1938 Школа за ориенталски и африкански изследвания – SOAS.

[8] *Said, E.* Orientalism. London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

[9] *Said, E.* Culture and Imperialism. London, Chatto and Windus, 1993.

[10] *Said, E.* Orientalism, 9-28.

[11] Пак там, с. 78 сл.

[12] Пак там, с. 207 сл.

[13] Пак там, 231-246.

[14] Пак там, с. 262.

[15] Пак там, с. 263.

[16] Пак там, с. 265 сл.

[17] Пак там, с. 276 сл.

[18] Пак там, с. 308 сл.

[19] Пак там, 284-291.

[20] Пак там, с. 291.

[21] Вж. *Cummings, I.* Marx, Engels and National Movements. London, Croon Helm, 1980, ch. 3.

[22] *Turner, B. S.* Weber and Islam: a Critical Study. London, Routledge and Kegan Paul, 1974, 7-21.

[23] *Said, E.* Orientalism, 314-320 pass.

[24] Пак там, цит. по: *Lewis, B.* Islamic Concepts of Revolution. – In: *P. J. Vatikiotis (Ed.).* Revolution in the Middle East and Other Case Studies. London, George Allen and Unwin, 1972, 38-39.

[25] *Lewis, B.* The Political Language of Islam. Chicago, Chicago University Press, 1988, p. 5.

[26] *Huntington, S. P.* The Clash of Civilisations? – Foreign Affairs, Summer 1993, 22-49.

[27] *Geertz, C.* Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven, Yale University Press, 1968.

[28] *Binder, L.* Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies. Chicago, Chicago University Press, 1988, p. 80.

[29] Интересен опит за разглеждане на въпроса е сборникът с доклади от цял свят: *Carrier, J. G. (Ed.).* Occidentalism: Images of the West. Oxford, Clarendon Press, 1995.

[30] *Sayyid, B. S.* A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism. London, Zed Books, 1997, ch. 2.

[31] Пак там, с. 38.

[32] *Zolberg, A. R., L. L. Woon.* Why Islam is like Spanish: Cultural Incorporation in Europe and the United States. – In: Religion and the Integration of Immigrants. The Council of Europe. Strasbourg, 1999, 27-51.

[33] Това се усилва от тенденцията сред изследователи от предишни десетилетия да вкарват иначе крупното южноазиатско население в тези категории. Вж. *Nielsen, J.* Other Religions. – In: *Barley, L. M. et al.* Reviews of United Kingdom Statistical Sources. Vol. 20. Religion. Oxford, Pergamon Press, 1987, 563-621 (595 f.).

[34] *Bauman, G.* Contesting Cultures: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[35] *Nielsen, J. S.* Muslims in Britain: Ethnic Minorities, Community or Ummah? – In: *Coward, H. (Ed.).* The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada and the United States. Albany, The State University of New York Press, 2000, 109-125.

[36] *Sayyid, B.* Цит. съч., с. 39.

[37] Пак там.

[38] Пак там, с. 40. Тук Сайид дава за пример *Halliday, F.* Islam and the Myth of Confrontation. London, I. B. Tauris, 1996, p. 114.

[39] Пак там, с. 41.

[40] *Hofstadter, D. R.* Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid. London, Penguin, 1980, 158-177.

[41] В предшестващата глава (пак там, 127-152) той нарича това „рекурсивни структури и процеси".

[42] *Sayyid, B.* Цит. съч., 23-26.

[43] Пак там, с. 117 сл.

ДИЛЕМАТА ПО „ПРОИЗВОДСТВОТО НА ЗНАНИЯ“ В ЗАПАДНАТА НАУКА И ИСЛЯМСКИТЕ ФЕМИНИСТИ

Азза Карам[1]

ВЪВЕДЕНИЕ

Всевишний!
Възлюбвам ли Те заради страх от мъки адски,
то мъки адски отреди за мен.
Ако ли надежди райски храня –
вовеки мен от райска благодат гони.
Ала на Твойто вечно съвършенство ли се възхищавам,
то разбули, разкрий го Ти за мен!
Рабийа ал-Адауийя

(*Nicholson* 1989:115)

Като бях малка, на седем-осем години, обявих на нашите, че като порасна искам да стана пророк като Мухаммад

Науал ал-Саадауи, Амстердам, април 1990

В двата цитата по-горе личи страхопочитание спрямо религията, но и различия относно какво именно и как. Тези различия са производни от променящите се времена. Първият цитат е от знаменита из мюсюлманския свят мистична поетеса и суфитска предводителка в своя век. Тя умира в 801 година. Здравият разум подсказва, че би трябвало да има и други като нея, но имената им не са съхранени за историята. Докато от думите на Рабийа лъха любов и привързаност към Аллах, от тези на Науал (една от най-оспорваните светски феминистки в съвременния

арабско-ислямски свят) личи, че Пророкът Мухаммад (мир на душата Му) е страхопочитан от околните – да му подражаваш, значи да се сдобиеш с благоразположението им.

Тази промяна в обекта на страхопочитание по своему отразява промените в изследванията на исляма като религия, политика, култура и общество. Последните пет десетилетия са свидетели на редуващи се фази – от екзотично-варварската норма на ориентализма през апологетите към слагането му наред с други „фундаментализми" до поставянето му на първо място като политическа заплаха след края на „студената война".

От пет години се възобновява интересът към „подуховните" страни на исляма, като суфизма. Но той е обуздаван от опасения относно резултатите от научните изследвания: суфизмът и сродни движения са напълно прилични като поприще за учени; те наблягат върху любовта и приближаването към Аллах. Но няма ли това в социално-политически план да ги превърне в противовес на преобладаващото далеч неласкателно виждане за исляма на Запад?

Мнозина учени ползват мястото на жената в разширения ислямски ребус като средство за подриване на цялата религия. Фактът, че из ислямския свят мнозинството жени са по-зле образовани и дори по-малко видими от мъжете, даде основания на някои да винят самата религия за това. Разделянето на половете се превърна в шаблонен образ на „ислямския живот". Изследванията на Греъм-Браун (1988) и Ахмед (1992) са съвременна класика. Те показват как представянето на половото разделение в Близкия изток в изкуство, литература и трудове, претендиращи за научен статут, фактически отразява ориенталистки дискурс. Там „другият" (в случая мюсюлманин) е низък, хитър, похотлив и прост, сравнен със западните си съвременници. А това са „познания", които престижни мислители, учени и дори известни политици имат за „другия" – мюсюлманин. След появата на труда на Търнър и на „Orientalism" на Едуард Саид (*Said* 1978) и последвалите

дебати започва основен преглед на „производствения процес на знания“ и на съпътстващия го процес на оформяне на познанията според империалистическото мислене.

Обаче въпреки изминалите две десетилетия анализът на това „производство на знания“ е сготвен *à l'anglais* – уж готов за консумиране, а вътре клисав. Междувременно в тъй наречения „нов световен ред“ световните политико-стопански сили се прегрупираха към десницата и все по-отявлено изявяват еднополюсност и хегемонизъм. Дълъг и труден път предстои на критиката на западната научна „безпогрешност“.

В настоящия реферат представям три основни динамики. Първо, разглеждам някои дилеми в производството на знания на Запад, особено що се отнася до половата динамика. Второ, твърдя, че тази дилема скрива много важно явление – ислямския феминизъм; там представям резултати от скорошна своя теренна работа в Египет. Трето, преглеждам влиянието на произведени „истини“ върху изследвания на суфизма на Запад.

I. НЕВИННО ИЛИ ПРЕДУМИШЛЕНО Е ПРОИЗВОДСТВОТО НА ЗНАНИЯ В ЗАПАДНАТА НАУКА

Критиката на Едуард Саид в „Orientalism” представлява академичен разбор и заклеймяване на всеобщите изкривявания и „враждебности на битово-културна основа“, било скрити или явни, явяващи се основни в западните изследвания на Ориента. Саид се връща към главната си тема в „The World, the Text, and the Critic“ (1983), където заявява:

“Цялата история на европейската мисъл в XIX в. гъмжи от подобни дискриминации ... спрямо това, което подобава за нас, и онова, което подобава за тях. Първите са определени като свои, уместни, правилно ориентирани, висши и изобщо *отгоре*; вторите са определени като чужди, изключени, заблудени, низши и изобщо *долу*. Никой не

може да се освободи от тези културно определени различия. Културно-националното определение на европейската култура като привилегирована норма е съпътствано от грамаден набор заучени различия между нас и тях, правилно и грешно, европейско и неевропейско, висше и низше; различия, присъстващи в предмети и квазидисциплини, като лингвистика, история, расови теории, философия и дори биология" (13-14).

По същата тема в заключението на историческиескиз по социална антропология Едмънд Лийч отбелязва:

„Започнахме, като наблягахме на това, колко са различни „другите", и ги направихме да изглеждат не само различни, но и отдалечени и низши. После от сантименталност обърнахме на инак – всички хора били подобни – разбираме тробриандците и бароците, защото се вълнуват от това, което вълнува и нас. Но и това не сработи, защото „другият" упорито си остана друг" (1973:772).

Опитите да се преодолеят културните бариери и да се разбере „другият" имат променлив успех. Такъв опит е културният превод – особено преводи (и преобразувания) на езици. Подобни опити са подложени на остра (и според мен заслужена) критика от Талал Асад, който твърди, че при тях антропологът се принуждава да действа едновременно като преводач и като критик. Асад открито заявява, че има „езиково неравенство, което е част от глобалната схема на мощ, създадена от съвременния империализъм и капитализъм" (*Asad* 1993:199). Той твърди, че „усилието да се изготви антропологически превод се опорочава от асиметричните тенденции и давления в езиците на потискани и господстващи общества" (пак там). Оттам авторът предлага да се изследват именно тези асиметрии с цел „да се открие докъде се простират възможностите и ограниченията за ефективен превод" (пак там). Тук виждам сходство с изявлението на Фуко, че при разбор на силови отношения „в изходната точка следва да е разборът на видове съпротива" (*Foucault* in *Dreyfus and Rabinow* 1982:211). С

други думи, наричаната от мен „политика на другостта" не е нещо ново, а присъства в ред изследвания на „други". До голяма степен силовите съотношения зад нея определят насоката и контекста ѝ. Ето защо е важно да разберем ролята и функциите на западните учени в „политиката на другостта" и в кухнята за познания.

ПРОБЛЕМАТИКА НА „ПРОИЗВОДСТВОТО НА ЗНАНИЯ"

Политиката на обществените изследвания и на науката е важна съставка, обуславяща причините и начина на списване на даден текст, както и на това, как и защо даден вид познания се произвеждат и възпроизвеждат. Ето как Стивън Сангрен обяснява това в 1988:

„... „авторитетът" на даден текст упражнява най-пряко обществено въздействие не спрямо политическото и стопанското господство върху Третия свят от страна на колониални и неоколониални сили, а и в самите академични институции, където работят авторите" (*Sangren* 1988:411).

Масиа-Лийс и съавтори добавят, че в науката преобладават патриархални отношения, които се отразяват на стила и метода на работа. В този контекст някои трудове представляват нещо повече от опити на авторите да отбележат по-значими заслуги и да си осигурят по-престижно място в научната среда (*Mascia-Lees, Sharpe and Cohen* 1987). Критика на оглавяваната от мъже научна върхушка и на отхвърляните от нея познания се съдържа и в британски и американски аргументи в полза на феминизацията на науката. В статията си „Towards a Woman-Centered Unversity"[2] Ейдриен Рич напада начините, по които образованието се превръща в оръдие на колонизацията, и твърди, че решението лежи във феминистката наука. Според авторката последната може да узакони личния опит и е крачка към промени в

производството на знания, както и в съдържанието и задачите на изследователската дейност.

Марша Уесткот (*Westcott* 1983) отива по-далеч, като дава доводи в полза на феминистки изследвания *за* вместо *относно* жените и призовава за „отричане [на съществуващата обществена действителност, която маргинализира жената] в полза на нова такава, която пък да осъществи преход [към по-нова и по-уравновесена действителност]". Уесткот твърди, че посредством такова „отричане, зараждащо преход", изследванията за жената се превръщат в стратегия за промяна (*Hunt* 1992:396). Тя също смята, че за да се постигне „университетът, ориентиран към жената", описан от Рич, жените следва да са вътре в университета, при това на ръководни позиции.

С други думи, налице е феминистка наука, боравеща с проблеми и стратегии и водеща борба между феминистката учебна програма и патриархалните структури в науката и образованието (вж. *Luke and Gore* 1992). Но според мен в аргументите срещу западната андроцентрична наука има две основни празнини.

Първо, за да се приеме дадена теза като валидна и важна, тя се пресява прекалено ситно през проблематиката на мъжа спрямо жената. Подобна критика на западния феминизъм изразяват и редица други незападни феминисти. Излиза, че на Запад се съсредоточават върху задълбочаване на враждата между мъже и жени. Втората празнина във феминистката наука е, че тя се занимава преди всичко с тегобите на западните жени в западните научни кръгове. Още не е изследвано влиянието на западната наука, вкл. на западните жени в нея, върху труда на „туземни" (незападни) феминистки по въпросите на техните собствени култури. В случая в ситуацията често присъства силова динамика, в която старите „други" в западната наука (феминистките) се сблъскват с нови „други" (туземни феминистки). Сложностите се задълбочават, ако туземките не споделят дисциплините и вижданията на западните си преподаватели, а работят по мултидис-

циплинарни линии. Така докато възможностите за взаимно опознаване са огромни, на практика политиката на „другосване“ от страна на западните феминисти води до обратния резултат. Туземките изследователки са под пряката власт и опека за западните феминистки и отношенията са онеравновесени.

Предвид това неравновесие, критиката на по-радикални челни феминистки в западната наука е по-силна от моята. Глориа Хъл и Барбара Смит заявяват:

„Изследванията върху жените се институционализират все повече, с което присъствието им в научните заведения става все по-крехко. Радикалното жизнепроменящо виждане за ролята им непрекъснато отстъпва на заден план и се заменя с приемането на статуквото, благоприличието и кариеризма от страна на отделни лица“ (*Hиmm* 1992:400).

Хъл и Смит заявяват, че „не може да променим живота си, ако продължаваме да преподаваме за „частни случаи“ из опустошенията от господството на белия мъж“ (пак там). С други думи, бялата феминистка наука започва да попада в същия капан като първоначалния си враг и започва да потиска „другия“, ползвайки аналогичен инструментариум. Твърдейки, че простото създаване на алтернативна или на нова дисциплина не би довело до еманципация или до свобода от потискащите структури за производство на знание, Бел Хукс разисква подобна дилема:

„Като критични мислители онези сред нас, чийто труд се праща в окрайнините, както и онези, които успешно ходят по опънатото въже с единия крак на „острия ръб“, а с другия – на „прилична“ научна основа, следва да бдят относно технологията за обществена опека, която е винаги готова да приеме и обсеби всякакви преходни виждания и практики“ (*Hooks* 1990:132).

Затова е важно да огласяваме проблемите на западната наука, в която добиването на знания от незападни изследователи се потиска. В разговори с колеги от различни западни университети съм определила някои меха-

низми за отнемане стойността на труда ни, заглушаване, „другосване" и обезличаване, чиито описания следват.

Онезаконяването на труда на туземни изследователи от западни учени е често явление. Понякога то приема острата форма на пряко отричане на обективната стойност на труда, пренебрегване на научната му стойност, дори изразяване на съмнения относно физическото присъствие на изследователя. В други случаи части от труда на незападни изследователи са представени като отдавна познати, с което оригиналността се отрича и трудът се пренебрегва. Силовата динамика е такава, че при всяко оплакване дебатът би се съсредоточил върху името на известни учени спрямо това на млад и още едва публикувал. Предвид очевидно губещата си позиция незападният изследовател често предпочита да замълчи. В други случаи изворите и методиката на изследователя се подлагат на съмнения, с което се свеждат до нищожност. Често срещан прийом е в резултат на непознаване на цитираните извори да се изтъква, че изследователят не се е насочил към най-доброто. По сходен начин незнанието и недооценяването на познанията на изследователя може да доведат до отхвърляне на дадени схващания и до настояване да бъдат включени други, които може да са невалидни или слабовалидни в дадения контекст. Подобни прийоми „онезаконяват" от позициите на властта и на „чистата истина" и произтичат от правото да се преценява и съди трудът на туземния изследовател. Те водят до оправдаване на мълчанието му като „другосан". Това академично санкционирано неравновесие показва сериозните проблеми, произтичащи от привилегироваността и онеправдаността, които разделят западните феминисти от техните южни, незападни, туземни колежки.

В основата си казаното дотук определя западната наука като още едно поле, в което въпросът „аз–друг" излиза извън обхвата на въпроса „мъж–жена" и отива в сложните слоеве на отношенията „западни–незападни учени". В последните действа особена силова динамика,

влияеща пряко на списването на трудове. В крайна сметка даден труд не се пише само за читателите – феминисти или други – на Запад. Но незападните изследователи следва винаги да имат предвид, че преди публикация трудът се чете и одобрява именно от западни учени, които може да му отнемат всякакъв статут на научен труд. Това много важно съображение не може да се пренебрегне. Последствията му са в най-добрия случай стимулиращи, а в най-лошия – обезсърчаващи.

Ето защо продължавам да обмислям разграничаването (и дискриминацията) от рода „аз–друг" (вж. *Kandiyoti* 1996), особено що се касае до западната феминистка етнографска теория, която приема някои от чертите, претърпели критика в традиционната мъжка етнография. Например трудовете на западни феминистки етнографи за жени от Третия свят (в които разликата „ние–други" е ясна) често се приемат като чисто етнографски. Същевременно трудовете на туземни феминистки се пресяват през много ситно сито, с многобройни въпроси относно валидността на изследователския процес и начина на списване. В резултат на това признанието за „полово оцветено виждане" в етнографията, за пионерство на нови етнографски методи и за отхвърляне на традиционно мъжките високоструктурирани методи се дава на западните феминистки антрополози. Същевременно моят опит и този на други незападни изследователи в западни научни заведения подсказва, че западните феминистки критерии за антропологически трудове от туземки в собствените им общества са твърде негъвкави и ограничаващи (вж. *Lorde* 1984; *Chow* 1991; *Mohanty* 1991). Излиза, че туземните трудове следва да са ограничени по обхват (примерно само биографични записки или подробни описания на ежедневния живот) и да не се впускат в теоретизиране. С други думи, „другосаните" туземци твърдо и постоянно се „додругосват", а западните „свои" отделят за себе си по-широките изследвания и евентуалното „спасяване" на другосания. Ето как Рей Чжоу изразява това:

„Бялата заема позиция наред с белия спрямо незападната жена и си присвоява правото да изследва „свободата на изказване". Тази позиция, а не онази, според която „всички сме жени", проличава особено ясно в антропологията и етнографията. Начинът, по който западният феминизъм натрапва своите интереси и методики спрямо онези, които не споделят неговото обществено-историческо пространство, е незащитим. Той орисва натрапените да бъдат в състояние на мълчание и другост" (*Ray Chow* in *Mohanty et al.* 1991: 93).

Бел Хукс мисли по сходен начин, когато заявява:

„Когато пиша по експериментален, абстрактен или друг начин, най-твърдата съпротива срещу избрания от мен стил идва от белите, които смятат, че той не бил „автентичен". Нуждата да контролират начина, по който аз и други пишем, изглежда, е свързана със страхове, че ако черните започнат да се изразяват гъвкаво и стилно, белите ще „сдадат" още една силова позиция" (*Hooks* 1990:130).

Това са някои от сложностите, свързани със западната изследователска дейност. Те не само влияят на самото списване, но и на начина, по който текстът в крайна сметка стига до читателя. Другосването на пишещите туземци е неделима част от целия процес на събиране на данни и списване и съдържа ред неизследвани последствия спрямо отношенията „свои–други".

Смятам за важно да признаем жизнеспособността на политиката на другосване и да сме осведомени за видоизмененията ѝ в западната наука. Еднакво важно е да признаем влиянието на тази политика върху научната работа по исляма и особено по въпросите на жената мюсюлманка. Тук твърдя, че другосването практически скрива тъй важното явление „ислямски феминизъм". „Ислямизмът" – действеният политически ислям, е в основата си политическо движение, целящо завземането на държавната власт и по-нататъшната ислямизация на обществото и държавата. „Феминизъм" – друг противоречив тер-

мин – значи дейността на хора, подтиквани от знанието, че обществото облагодетелства мъжете за сметка на жените, и следователно желаещи да сътворят по-справедливо общество за всички – общество, в което мъже и жени споделят равни права и задължения.

II. ТРИ ПОКОЛЕНИЯ ИСЛЯМСКИ ФЕМИНИСТИ В ЕГИПЕТ[3]

Не всички жени (и мъже) активисти в islямисткото движение в Египет са феминисти, както и следва от горните определения. А малцина от онези, които споделят виждането, че жените са онеправдани спрямо мъжете, и които желаят да променят това, биха приели западния етикет „феминисти". Тогава защо го ползвам? За да разгранича мюсюлманките, чиято политическа ангажираност почива преимуществено на феминизма и дневния ред за права на жената, от онези, чиято ангажираност няма такива окраски. Мълчанието на западната наука относно ислямските феминисти в сравнение с врявата в същата наука на тема „ислям–фундаментализъм–тероризъм" е доста точен мерител за „обективността" в производството на знания. Но в случая прибързвам – нека първо видим кои и какви са ислямските феминистки и да разгледаме дейността им. За целта се съсредоточавам върху своята родина Египет и разглеждам напредъка на идеи и въжделения през три поколения.

Важна разлика между разглежданите тук жени и някои мъже ислямисти (освен Сайийд Кутб) е, че жените са активисти в истинския смисъл на думата. И Зайнаб Ал-Газали (родена в 1917 г.), и Сафиназ Казим (родена в 1939 г.), и Хеба Рауф (родена в 1965 г.) са политически активни от ранна възраст. Те участват в шествия, изнасят беседи, уреждат протести и най-вече пишат. Материалът тук е събран от писмените им трудове и от лични събеседвания. И трите жени са дейни в полето на въпросите за жената. Те пишат, съвет-

ват и провеждат кампании в името на всички мюсюлмани и особено в името на жените. Всяка от тях приема, че жената е потискана в съвременния свят, и всяка от тях се опълчва срещу това потискане в името на истинско islямско общество и държава. Това ги прави ислямски феминисти.

Подбрах тези три жени, защото всяка от тях се радва на последователи сред жените ислямисти. Зайнаб Ал-Газали[4] се слави като „Воин господен" не само сред жените, но и сред всички ислямисти. Всяка от трите представлява едно отделно поколение. Упоритостта, красноречието и водаческите способности на трите са признати (и понякога предмет на завист) от ислямисти, както и от колеги феминисти – било ислямски или светски (макар последните да са противници, нежели колеги на ислямистите).

В сравнение с други мои познати ислямисти Казим и Рауф са открити по отношение на своите виждания и причините за дейността си. Не мога да цитирам отделно всички, които съм срещала – затова избрах онези, които най-ясно изразяват обществено-политическите страни на половата принадлежност и схващанията си. Търсех: (а) яснота и последователност спрямо тегобите на жената; (б) яснота относно причините за принадлежност към ислямизма; (в) оригинални схващания, които все пак са свързани едно с друго във времето.

Зайнаб Ал-Газали основава Съюза на мюсюлманките на 18-годишна възраст в 1936 г. Постоянно преследван, Съюзът е забранен от режима на Насър. Самата Ал-Газали е затворена и изтезавана. Сафиназ Казим е представител на следващото поколение жени – ислямистки активисти. Тя е дълбоко впечатлена от Малкълм Екс*, с когото се запознава, докато следва изкуствознание в САЩ. След зав-

* Malcolm X – един от основателите на движението на чернокожите „Нация на Исляма" в САЩ, днес водено от Луис Фаракхан. Убит в 1969 г. Сменя презимето си на „Екс" (букв. „Хикс") вместо даденото му англосаксонско име в знак на това, че е потомък на роби с отнета самоличност и вероизповедание. Б. пр.

ръщането си в Кайро започва дейно радетелство за ислямска държава. По време на обявената през септември 1981 чистка срещу всички противници на Садат е хвърлена в затвора. Казим отказва да членува в която и да било група, отправяйки критики и предлагайки решения в свои трудове. Хеба Рауф – представител на най-младото поколение – ползва различни трибуни за изразяване на идеите си и ислямската си солидарност. Тя преподава политология и подготвя докторат в Каирския университет и често изнася беседи пред Съюза на мюсюлманските братства и Работническата партия. Рауф също така пише в опозиционните вестници „Ал-Ахали" и „Ал-Шаб" по ред въпроси относно исляма и обществото.

ЗАЙНАБ АЛ-ГАЗАЛИ

„Вече прехвърлих седемдесетте, но призивите ми още кънтят! До последния си ден ще продължа да говоря и призовавам. Още съм способна на *дауа* (борба) – изнасям беседи пред подбрани сестри мюсюлманки и посещавам мюсюлмански сбирки. Моля се на Аллах да ме сдобие с успех и да ми помогне да постигна желанието си да възвися исляма и мюсюлманите" (*Ал-Хашими* 1990:53).

Ал-Газали основава Съюза на мюсюлманките в 1936. Сред главните ѝ трудове са мемоарите от затворническите ѝ години по времето на Насър, представляващи безпристрастни записки за издевателствата тогава. Тя пише безброй статии в ислямски вестници и списания, издавани във всички мюсюлмански страни. Изнася беседи в Пакистан, САЩ и Саудитска Арабия. Обект на много трудове, тя продължава да упражнява значително влияние върху мъже и жени ислямисти по цял свят.

Основен принцип в идеологията на Ал-Газали за мястото на мюсюлманката представлява кошмар за светските феминисти. Нейна отправна точка е, че в исляма няма отделен „женски въпрос". Тя твърди:

„Ако се вгледаме в причината за изостаналостта на мюсюлманите, ще видим, че тя на първо място се дължи на фиктивни въпроси, подхвърлени като диверсия от враговете на исляма с цел да отклонят мюсюлманското внимание от главния въпрос – как да възстановят отминалата мощ и слава на исляма и да го изтръгнат от омагьосания кръг на изостаналостта, наричан „развиващ се" или „трети" свят" (*Ал-Газали* 1986:44).

Според Ал-Газали ислямското схващане за мъже и жени е единно. Те са една и съща раздвоена природа, тъй че едната половина не е жизнеспособна без другата. И Ал-Газали подробно описва задълженията на жената в мюсюлманското общество. Добрата мюсюлманка е задължена пред Господ и родители. Това е въпрос на смирение. Положението на родителите е благословено и свещено, както и това на Господ. Следователно момичетата следва да са смирени и покорни – до времето, когато ще е нужно да засияят като верски фар пред общността. Тогава се налага те да станат активисти. Всичко това звучи леко противоречиво, особено предвид на това, че Ал-Газали не призовава към дейност спрямо евентуално нерелигиозни родители. Значи, от една страна, момичето следва да е религиозно дейно, а от друга – смирено. В беседа, озаглавена „Ролята на жената в изграждане на обществото" и изнесена пред конференция на жените мюсюлманки в Лахор през ноември 1985, Ал-Газали заявява:

„Ролята на жената в обществото е на майка, на съпруга ... Какво е станало, откакто напуснахме естествения кръг на живота и влязохме в изкуствен такъв ... Поколения, чиито умове са отровени от химикали, щото да наподобяват скелети, човекообразни уроди, грозни картини за подражание ... За жълти парички продадохме майчинството си – а сега питаме за мястото на жената в обществото? За какво общество може да става дума, когато домът – общественото ядро – е поразен от жени, разкъсвани между дом и служба?" (*Ал-Газали* 1985:4).

Като колегите си мъже Ал-Газали съзира „западен заговор" зад тази ужасна действителност. Тя предупреждава:

„Западът, който мами с твърдения, че бил освободил жените си, ще се сблъска с естествените последици на всичко това, когато кръгът се затвори и нещата се върнат на място. Тогава той ще узнае, че е разбил и дом, и служба в деня, в който е подринал света с призиви жените да се дават под наем, щото сами да печелят храна и питие. Така последните са превърнати в деформирани човешки същества, подхвърлени на вълче прелъстяване. Следователно не давайте да ви мамят с това, че дадена жена била станала министър-председател. Умението на жената да отглежда своите синове и да ги подготвя за ръководна и плодотворна служба на обществото е далеч по-ценно и полезно" (пак там).

Ал-Газали не прави разграничение между различните западни влияния. Това хомогенизиране на „силите на злото" е характерно за изказванията на повечето ислямисти относно „външната заплаха за исляма". Ал-Газали твърди, че ционизмът е външната сила, подриваща мюсюлманството. Според нея ционистите „заповядват на мюсюлманите да стават хипита, на мюсюлманките да се разголват, на мюсюлманите да изнасят певци и танцьори от своите страни" (*Ал-Газали* 1983:24).

Според Ал-Газали разделянето на вяра и политика е друг невернически диктат на „враговете на исляма". Такова разделяне според нея е престъпно, тъй като „islamът не може да съществува отделно от своите закони" (пак там:23). Тя преценява също, че „стойността на дадено общество може да се прецени според водачите му". Тук става дума за арабските водачи (повечето от които са на ръководни места и до днес), нито един от които не заслужава да води мюсюлманско общество. Толкова до мненията на Ал-Газали за съвременната държава.

Ал-Газали постоянно и упорито повтаря, че ролята на жената – „и първо, и второ, и трето" – е тази на добрата съпруга и майка. Жената следва да отгледа идни поколения мюсюлманчета, пропити с духа на исляма. Тя набляга върху тази роля, описвайки подобаващото място на

афганките в борбата срещу съветските нашественици. Те ще дадат своя принос в джихада срещу окупаторите, като: „изпълват муджахидините с жар, отправяйки нежни и пламенни слова към деца, младежи и старци – жар, с който да зареждат душата на народа воин за джихад" (*Ал-Газали* 1988:27).

Следва, че ролята на жените в сблъсъци е продължение на битието им като съпруги и майки – агитация за отглеждане на мъже бойци, въпреки че в същата беседа Ал-Газали говори и за мюсюлманки бойци в ранните islamски времена. Тогава какви роли следва да изпълняват бездетните жени? Бидейки самата бездетна, Ал-Газали се впуска в ислямистка дейност. Според примера ѝ бездетните следва да станат воини господни. Обръщайки се към жените в статията „Госпожо!", тя пише:

„Да, госпожо, Вие сте отговорна за това, че сме зависими от неверници, призоваващи ни към отказване от вярата, към низост и безредие ... Вие сте се украсили и опълчили срещу нашата вяра и наследство ... Да, госпожо, Вие сте отговорна за упадъка на една ислямска култура, която е била величава, напреднала, жизнеутвърждаваща и дарена от Господ на ислямската общност, щото тази общност да е най-съвършената известна на човека" (*Ал-Хашими* 1990:115).

Ал-Газали заявява, че домът и родът – а с тях цялото ислямско общество – страдат поради отказа или неумението на жените да отдадат силите си на майчинство и съпружеска вярност. Следователно у жените се коренят причините за упадъка в мюсюлманския свят. Гледани така, жените се открояват като доста влиятелни и мощни. За Ал-Газали задачите на съпругата и майката са далеч по-важни от кариера в кантори, заводи или лаборатории:

„Господ с безмерната Си мъдрост, съзидателност и мощ е дал естествено призвание на жената, настройвайки я да създава удобство и уют за мъжа, щото той да умножава силите си и да работи мъдро и съзидателно редом с нея. А тя няма да намери такъв мъж, ако не може да му обещае дом и челяд с множество достойнства" (пак там).

Ал-Газали твърди, че човек не може да се справи с повече, отколкото Господ му е отредил. Защо тогава жената да носи двойно бреме и да ходи на работа?

„Дъще, какво е ползата от призивите за равенство? Какво си спечелила, като си се отделила от подобаващото си положение? ... Положение на жена, която живее съзидателно ... да гради хора ... да гради велики жени, които градят велики мъже и оттам велика умма" (пак там).

Значи жената е косвен създател на мюсюлманската нация. В това няма неравенство според Ал-Газали. Напротив, цитирайки Корана, тя набляга върху верското равенство между жени и мъже. Господ не прави разлика между усърдието на двата пола. Какво по-голямо равенство може да иска мюсюлманката?

Иронията не е толкова в проповедите на Ал-Газали, колкото в личния ѝ пример. Тя казва за работата си: „В деня, в който основах Съюза, дадох обет на Аллах, че не ще отдам живота си никому освен Нему" (*Ал-Газали* 1995:14). Нещо повече, тя определя брака си като „случайно светско събитие, докато братството в Аллах е вечно: то не отпада, нито е съизмеримо със света и всичко в него" (пак там:169). Значи има и по-важни неща от брака, като проповядване на *дауа* (Вярата).

Честно е обаче да отбележим значителната промяна в схващанията на Ал-Газали. Запитана в края на 80-те години за ролите на мюсюлманките в съвременното общество, тя за първи път споменава избора – жените може сами да решат приноса си към обществото:

„Има опити да се ограничат обществените роли на мюсюлманките и тези опити са безпочвени. Смятам, че мюсюлманката следва да работи на две нива – първо, да отглежда децата си в духа на исляма. Примерно в днешната обстановка това значи да им обяснява, че тяхната земя в Палестина и Афганистан е завзета несправедливо, че с това заповедите Господни са отсрочени, че тяхна неизменна задача е да поправят тези деформации в ислямския свят. Второто ниво е нейното лично включване в

този джихад – отсъствието на ислямско право превръща това в дълг на всеки мюсюлманин. Точката на равновесие между двете следва да се открие лично от всяка мюсюлманка с оглед тя да ползва личните си сили най-удачно" (*Ал-Газали* 1985:38).

Явно Ал-Газали смята, че докато не се възцари ислямското право, всеки мюсюлманин е на военна нога. В такава обстановка жената играе важна и дейна роля, чиято природа определя сама. Обаче според Ал-Газали тази роля е и дълг. Подобни противоречия спъват много от изказванията на Ал-Газали за жената. Тънката корекция в дискурса ѝ може да е свързана с растящото нетърпение на ислямистите да постигнат политическите си цели. Тя също може да се дължи на разбирането на Ал-Газали, че следва да се направи жест към младото поколение на неговия собствен език. Сравнително отдалечено от нейните проповеди, това поколение познава и други ценности. А светските феминисти също с успех привличат растящ брой последователи.

САФИНАЗ КАЗИМ

„За какво ли ни трябваха феминисти в Египет..."[5]
Казим рядко се споменава в египетската женска ислямистка литература. Но макар и далеч от общественото влияние и възвеличено положение на Ал-Газали, Казим е важна фигура. Прехвърлила петдесетте, тя е от поколението, водено и възпитано от Ал-Газали и представляващо звено между последната и ислямистите от 90-те години, днес на по 20–30-годишна възраст.

На първата ни среща забелязах в библиотеката ѝ снимката на Халид Ал-Исламбули – убиеца на Садат. Докато говорехме, Казим седеше под нея. Тя бе хвърлена в затвора от Садат в края на управлението му и вижда в Ал-Исламбули своя „освободител от потисничеството и произвола на държавата".

Казим предпочита да работи самостоятелно, вместо да членува в групи или движения. С това тя изразява и недоверието си към всякакви организации, били те държавни или не. Докато Ал-Газали пътува широко по света със своите проповеди, Казим не е пътувала да изнася беседи след завръщането си от теренна работа в Америка в края на 70-те. Също така Ал-Газали е получила доста по-пълно и обхватно ислямско образование, отколкото Казим. Подследната е следвала журналистика и изкуствознание, а е изучила исляма самостоятелно посредством четене на книги.

Схващанията на Казим представляват интерес именно заради различията ѝ с Ал-Газали. Тя говори от позицията на мюсюлманка, която преди е била прозападно ориентирана както интелектуално, така и поведенчески. Живяла е на Запад няколко години през „веселото десетилетие" на 60-те и се е обърнала към исляма именно след този допир със Запада. Тя е мюсюлманка, арабка, от средната класа, интелектуалка и се е сблъскала със западната враждебност спрямо именно тези страни на нейната идентичност.

Най-свирепата си критика тя запазва за онова в мюсюлманския свят, което нарича „маймунско подражаване на Запада" (*Казим* 1986:21). Ето как описва двойствеността, натрапвана от Запада с цел обезсилване и обезличаване на културната самобитност и вярата:

„Срещу Европа е изправен „отмененият" свят със своите култури и веруя, чиито сумарни постижения са сведени до това да се изгради инструментариум за подражаване на Европа. Най-важни негови съставки са „озападняването" и секуларизацията ... Така „отмененият" свят, стискайки акредитивните си писма в ръка, се реди на опашка за приемане в „съвремието". Из „отменения" свят бушуват войни, които приключват с възкачване на власт на светски диктатури, които карат населението си да приема религията презрително и да я пъди от живота си (ако не го накарат да приеме атеизма). През цялото

време тези държавици се дресират с камшик, щото да станат изпълнителни маймунки, кланящи се на идола Европа“ (пак там).

Тя нарича настоящия етап „евро-амери-ционизъм“ и предрича неговото падение по път, сходен на рухването на древния Рим и на Персия. Според нея: „Ерата на „евро-амери-ционизма“ и ерата на исляма са непримирими. Всяко „браво“ за „евро-амери-ционизма“ е дюдюкане за исляма; всичко добро за исляма е мразено в „евро-амери-ционизма“. Невъзможно е да се съчетаят ерите; невъзможно е да останеш безучастен към тях, невъзможно е те да продължат съвместното си съществуване и да има връзки между тях“ (пак там:23).

Според Казим няма и способ за мирен преход от едната към другата ера. Тя смята, че промяната следва да е свободно избрана, радикална и изчерпателна.

Казим е против държавата, която не приема хората като граждани, а като „заложници или затворници“, с които да разполага произволно. Същевременно тя не вижда съществена разлика между държавата и гражданските сдружения (като съюзи за правата на човека и граждански права). В тях тя вижда членове с „изключително надничави и грозни (душевни) черти, утаечна мнителност и първобитност, които злоупотребяват със същите права“ (пак там:28).

Така Казим изразява чувствата на ред ислямисти, че и държавните, и недържавните учреждения са се провалили. По логичен път се стига до призиви за „ислямско решение“ на всичко. То е привлекателно, защото е „ново“, тоест още неизпробвано. То контрастира с други решения, предлагани от държавата и от светските институции, които вече са доказали немощта си и страдат от сходни болести – продажност и двуличие.

Що се отнася до жената, за разлика от Ал-Газали Казим признава, че тя винаги е била потискана. Това личи в религиозното ѝ невежество и незнанието на дадените ѝ от религията права и задължения. Ако жената знаеше ис-

лямските си права, тя не би била тъй притеснявана от сблъсъци с роднини, общество и бит. Вместо това тя би била ценена, уважавана и силна. Но според Казим потисничеството се дължи по-малко на пола, отколкото на общата тирания. Затова тя не изолира проблема като касаещ само жената:

„Жената винаги е потискана, но това е последствие от джахилийя (невежество) и хамаджийя (варварство). Те са предислямски остатъци. Много важно е да разграничим своя иртх (наследство) от ставащото. Касае се не за потискане на жената от мъжа, а за потискане на ближния от небогобоязливи хора.“[6]

Според Казим „има въпроси, които са далеч по-важни от потискането на жената или от неспособността ѝ да добие права. Сред тях е забраната да вярваш в единия Господ“[7]. Тук тя намеква за хегемонията на Запада, която за нея е вид идолопоклонство.

Ето как Казим вижда феминизма:

„Аз съм сред най-пламенните му врагове както тук, така и в световен мащаб. Islamът има генерален принцип – трябва да царува справедливостта. Следователно като мюсюлманка трябва да играя роля и да съм зачитана в обществото си. Значи нямам „женски“ иск; имам иск като жертва на несправедливост. Ако щете, като мюсюлманин, който по случайност е жена, аз съм и жертва на несправедливост, която по случайност е жена. Това е основната разлика от феминизма. Отправна точка на феминистката е да се притичва на помощ на представители на своя пол.“[8]

Така Казим вижда феминизма като въплъщение на множество погрешни схващания и извор на вреди за жената. Той разделя посредством сексизъм: „В крайна сметка феминизмът води до битка между двата пола – мъжете и жените.“ Тя твърди също, че феминизмът е поне толкова вреден, колкото ционизмът, и уравнява двата „-изма“, като нарича феминизма „женски национализъм“. И двата се стремят към сепаратизъм и отцепване на дадено пространство

за своите привърженици за сметка на други неделими части от обществото (*Казим* 1994а:45). В интервю, публикувано в седмичната притурка към „Ал-Ахрам", тя заявява:

„Аз съм изцяло за еманципация на жената ... Смятам, че обвързването с шариата е най-висшата степен на еманципация за една жена. Вярно, ред права, дадени на жената от шариата, се потъпкват; но е вярно и че жените следва да се стремят да си върнат тези права. В този стремеж те следва да действат като хора – да отхвърлят полово обагреното виждане."[9]

Според Казим феминизмът „не води до освобождаване на жената, а я приковава (към сгрешена идея) и я отчуждава от човешката ѝ природа"[10]. С други думи, той е излишен. А що се отнася до споровете относно равнопоставеността на жената, Казим твърди: „Аллах е благословил жената и мъжа по различен начин, но различията са частични и не водят до неравенство – те *са своеобразно единство*"[11] (к. а., А. К.). Фактически доводите на Казим са близки до известното вече виждане, че жената е предпочитана от Господ заради раждането на деца. Същевременно мъжете са предпочитани заради силата си и следователно способността си да печелят прехраната на семейството. Равенството между половете е именно в тези различия.

„Основа на исляма е равенството между мъжа и жената въпреки разликите между тях. Разликата не означава неравенство ... Не бива да желаем за себе си различното у другия. Аллах е справедлив: в крайна сметка има равновесие" (*Казим* 1994б:103).

Важна страна от вижданията на Казим е приемането на някои заповеди от Корана без всякакъв размисъл. Една такава заповед е за хиджаба [фереджето]; друга е за правото на съпруга да бие прегрешилата си жена. Ето разсъжденията ѝ върху второто:

„Мюсюлманката не бива да се съпротивява на Светото писание. Щом Господ в Светата Си книга казва, че мъжът може да бие жена си, ако тя не изпълнява Неговите заповеди, то жената следва да приеме волята Му."[12]

Относно хиджаба Казим казва, че той също е предмет на окончателна ислямска заповед и следователно „поначало въпрос на смирение". Допълнителен довод в полза на хиджаба според Казим е, че той кара мъжът да се държи с жената като с равен, тъй като влиза в допир с нейния интелект, а не с физическите ѝ качества. Според Казим хиджабът позволява на жените да се радват на толкова обществен показ, колкото пожелаят. С хиджаб мюсюлманката може да разполага с всички права, дадени ѝ от исляма. Според Казим ислямът, бидейки:

„Религия на свободата, освобождението и зачитането на човека (дава на жената право) на образование, избор на съпруг, наследство, работа, изслушване, дейно участие в изграждане на своето строящо се общество" (*Казим* 1994б:117).

Посланието на Казим е, че жените може да се радват на много права, само и само да са смирени пред Бога. Но смирението е нужно – с него мюсюлманите доказват гордостта си и свободата си от западните влияния. Приемането на законите на Аллах, а не на сътворените от човека е потвърждаване на културната ни самобитност и уникалността ни като мюсюлмани сред неверниците.

ХЕБА РАУФ

В началото на третото си десетилетие, Хеба Рауф е омъжена, с три деца, преподавател по политология в Каирския университет и редактор на интернет-списание. Получила сравнително скъпоструващо западно средно образование (по немски и английски), както и висше образование, Рауф е интересен и показателен пример за подтиците към ислямизма, както и за освобождаващото му влияние върху много мюсюлманки.

Ислямските идеи на Рауф са пълни с погрешни виждания относно „другите" на Запад: „Чиновниците, съставящи училищната учебна програма във Франция, до един

са хомосексуалисти!"[13] Тя явно смята, че откритостта при самоопределянето на хомосексуалистите води до прираст в хомосексуализма, докато пазенето му в тайна и подлагането му на обществено порицание биха довели до неговото свиване. „Не ща такава откритост. Против хомосексуализма съм. Да си го правят по къщите!"[14] Друго виждане за „другия" е, че Западът бил против майчинството като отживелица:

„След 20 години да си майка на Запад ще значи да си осиновила дете, при това уж заради някакъв си благотворителен идеал (казано със силен сарказъм). Ами защо иначе спада раждаемостта във Франция? – защото майчинството не им трябва!"[15]

Въоръжената с отрицателни и сбъркани виждания Рауф твърди, че е била изправена пред избор. На прага на университета тя е осенена от мисълта, че в този момент решава как ще живее по-нататък. Става ѝ ясно, че или ще „се предаде" и ще приеме западна ориентация, или ще черпи занапред алтернативна автентичност от собственото си наследство – исляма. Избира второто. Фактически Рауф търси начин да потвърди своята независимост от нежелани схеми на самоопределение, да провъзгласи съпричастността си с общност, преследваща легитимна самоутвърждаваща цел. Пълна с горчиви спомени за потискащия Запад, тя избира онова, което задоволява нуждата ѝ от възмездие срещу „Запада" във всички негови измерения. Така тя си внушава чувство за свещена стойност и цел.

Рауф е ученичка на двата колоса на ислямската активност – Зайнаб Ал-Газали и Сафиназ Казим. Фактически тя е от третото поколение египетски мюсюлмански активистки. Но тази приемственост не следва да се тълкува като тъждественост на отправните точки или дори заключения. Дискурсът на Рауф се различава значително от този на сратниците ѝ мъже и жени. В най-добрия случай жената и проблематиката ѝ фигурират в ислямските дискурси като част от по-обхватна борба; в най-лошия те

са вторични и спомагателни. Макар че Рауф споделя нуждата от по-обхватна обществена и политическа борба, тя внимателно премества фокуса върху жената, придавайки ѝ известно централно положение. Това е постигнато по няколко начина.

Първо, магистърската теза на Рауф представлява широка и внимателно обмислена дисертация, настроена уважително спрямо традиционнитеислямски текстове, но предлагаща свежи и нови тълкувания върху ролята на жената. Така Рауф уверено твърди, че според ценени ислямски автори жената може да заема и най-високи обществени служби, ако е надлежно квалифицирана. Следователно различията не почиват на пол, а на подготовка. Така Рауф дава рамо на тези, които искат жени да оглавяват държави или да заемат съдийски постове. В тази си позиция Рауф се кандидатира за водач на младите мюсюлманки, като показва значителен кураж и способност за мъдри политическа маневри.

Второ, обществената позиция на Рауф било сред млади последователки на ислямизма, или като редактор на женската страница на „Ал-Шаб“[16], е сравнително „либерална.“ Според нея:

„Жените придобиват влияние в традиционни общества в преход, където липсва устойчива основа. Везната следва да е Господ, защото управление, оставено на мъже, би станало деспотично, а такова, оставено на жени, би се просмукало от отрови.“[17]

Рауф открито споделя, че се смее в лицата на „проповедници в джамии, които се обръщат към жените само по „женски работи“, вместо политика“[18]. Тук тя говори за по-традиционни проповедници, които желаят да съберат последователи, но говорят само за женски дълг и задачи. Според Рауф този вид проповед е непродуктивен – той отделя женските въпроси от разширеното политическо участие. Казаното от нея е в пълен разрез със становищата на някои други ислямски феминисти.

Трето, становището на Рауф по въпросите на жената – крайъгълен камък на общите ѝ виждания за исляма – е сравнително новаторско. В интервю за „Middle East Report“ тя твърди, че еманципацията на жената в мюсюлманските общества „изисква възраждане на ислямската мисъл и обновяване на ислямското правораздаване“. По-нататък тя твърди, че не желае да преустрои ислямското право (за разлика от неговото деконструиране), а напротив – „защитава исляма от застой и корист“ (*Рауф Еззат* 1994:26).

Въпреки тези нови подходи спрямо правата на жената Рауф изрично отказва да признае като легитимни феминизма или феминистката защита на правата на жената. Според нея те разделят и засилват индивидуализма. Феминизмът „е излишен“, тъй като ислямът е не само начин на живот, но и „силно политизирано битие“. Нещо повече, феминизмът е изчадие на Запада, за което в ислямската култура няма място. Освен това:

„Аудитория на феминизма са само жените. Някой да е чул за „маскулинизъм“?! За обхватно разглеждане на целия възел въпроси около потискането на жената следва да се обърнем към цялото общество. Следва да имаме за аудитория и мъже, и жени – особено ако желаем да променим мисловните традиции на цялата обществена тъкан.“[19]

Де факто Рауф казва, че ислямското освободително движение следва да работи за мъже и за жени общо и да се стреми да промени наложения манталитет, част от който се явява половото неравенство. След като тя като много други активисти смята, че феминизмът в сегашната си форма разделя, то той няма място в това освобождение.

Рауф критикува подценяването на семейството в някои традиционни ислямски тълкувания, както и в западните изследвания. Тя твърди, че и на двете места семейството фигурира главно като чисто обществено образувание с функции от рода на обич, задоволяване на полови нагони и прочее. И двата разбора пренебрегват жизненоважната му политическа страна. „Вместо да издигаме семейството като

равно на всяка форма на обществена активност, ние сме го обявили за „частна територия".“[20] И това въпреки известния феминистки лозунг „частното е политическо" – пореден провал на феминистичното послание.

Рауф развива аргумента в две главни теми. Първата е, че политическата власт следва да е в семейството вместо в държавата. Последната, особено в сегашната си форма, е неспособна да се справи с отговорностите, с които е погрешно натоварена. Съмнителната от религиозна гледна точка легитимност на държавата е под въпрос. Още повече че ориентацията на Запад е осквернила държавната политика, като е насърчила пагубните западни ценности на индивидуализма, които пък са допринесли за упадъка на ислямските семейни ценности. Именно последните – постоянна сплотеност, взаимно уважение, закрила и зачитане на семейните, според Рауф предоставят най-добри условия за жената. Отсъствието им е една от причините за потискането ѝ.

Главен аргумент на Рауф е, че семейството е микродържава, със сходни процеси на управление и изслушване. Според нея стойността на семейството е подчертана в недемократичните общества – то е единствената обществено-лична институция, неподлежаща на забрана. „Нито една държава не може да забрани на хората да имат семейства.“[21] Така за своите членове семейството се превръща в главен бент срещу държавната тирания – жени и мъже срещу потисничеството. В същия аргумент присъства и твърдението, че семейството е и гарант за свободата на членовете си.

Втората тема на Рауф произлиза от горната. Там тя твърди, че дихотомията обществено–частно (остатък от някои западни феминистични и антропологически теории) е фалшива, тъй като частното – семейството – е обществената арена в малък мащаб, с присъщите ѝ силови взаимоотношения[22]. Така Рауф де факто присвоява феминистичния диктум, че личното е политическо, като му добавя семейно измерение. Според нея личното (жена-

та) е обществено (семейството) и политическо (държавата). Тя добавя, че както в държавните дела се използва шура (допитване), така тя следва да присъства и в семейството. Рауф заявява: „Islямът смята семейството за отправна точка на истинското ислямско общество. Същите правила (като в обществото) следва да действат и в него."[23]

Според Рауф жените следва дейно да се включват в живота, управлението и отбраната на уммата (ислямската нация). „Военната служба трябва да стане задължителна и за жените, както за мъжете", казва тя, тъй като мюсюлманството е във фактическо състояние на война. Тук тя приглася на мнозина мъже ислямисти (като Мухаммад Ал-Газали), които обаче ограничават военния дълг на жената до милосърдие за ранените, готвене и прочее.

Рауф също твърди, че „отглеждането на деца е много важна политическа роля":

„Семейството не е пречка. То може да се превърне в пречка. Жените, които остават у дома да отглеждат деца, участват в защитата на семейството, практикуват социализация и предават ред стойности на децата, включително положителни такива. По-нататък същите жени може да се включат в други обществени роли с равна важност. Никой не може да се отдава на една и съща дейност денонощно."[24]

Последното изречение е в пряк разрез с твърденията на Ал-Газали. Но в много от доводите на Рауф присъства очевидна идеализация на семейството и особено на освобождаващата му роля за жената. Тя пренебрегва факта, че голям дял от търпяното от жени потисничество и насилие е резултат от проникването на вредни обществени норми в семейството. „Женското обрязване"* на момичета например се изпълнява по желание на майките. Въпреки че държавата играе роля в институционализирането на потискащи патриархални структури, идеализи-

---

* Инфибулацията. Б. пр.

рането на семейството за сметка на държавата продължава същата вредна двойственост, която Рауф сама критикува, като казва, че „трябва да спрем да мислим и виждаме двойствено“[25].

Рауф заявява, че целта ѝ е да промени господстващия модел „отвътре“. Осланяйки се на традиционни извори, тя засвидетелства уважение към тях, като същевременно ги тълкува наново и ги обновява. Тя се поставя в преобладаващото islямистко русло, но дейно работи за изтъкване на своето виждане относно ролята на жените. Рауф дава личен пример, легитимиран с тактически религиозен дискурс.

Важното при Рауф е постепенното, но чувствително отместване от патриархалните позиции на Ал-Газали и Казим. Макар че на много места из дискурса ѝ има отмиращи антизападни и особено антифеминистични нотки, тя на практика теоретизира и набляга върху ролята на жената. Въпреки че се солидаризира със схващането на учителките си, че отделен женски въпрос не съществува, тя разгръща структура, която закриля и осмисля общественополитическата роля и правата на жената – семейството. Умишлено пречупвайки бариерата лично–обществено, тя изкусно създава изход от прославата на майчинството като единствено поприще за жената. Рауф намеква, че майчинството и семейството са политически арени. Така тя деконструира и преустроява ролята на мюсюлманката. И мъже ислямисти са наблягали върху важността на домашната роля на мюсюлманката в ислямското общество. Но с това те просто искат да възстановят славата на майчинството – нищо ново само по себе си. Новото е точно в това, което Рауф лично олицетворява – политическата майка. Въпрос на спор е обаче дали политическото майчинство е именно онова, за което Ал-Газали радее вече дълги десетилетия. Но самата Ал-Газали говори за това майчинство като за домашно проповедничество и косвен придатък към главната роля на жената. А Рауф разсъждава върху тази роля, живее с нея и я вижда като неделима част

от включването на всяка жена в ислямизма. Важно е да отбележим, че становището на Рауф изключва бездетните жени. Но примерът на Ал-Газали доказва, че бездетността не е преграда – и бездетна жена може да играе ролята на майка. И ако семейството е политическа арена и начало на нацията, то жената може да играе важна роля като гражданин на семейството-държава[26].

Рауф търси освобождаващия дискурс на овластяването вътре в ислямската парадигма. Тя създава разказче, подпомагащо голямата ислямска история. Оставайки вътре в господстващите парадигми, Рауф продължава приемствеността с Ал-Газали, с Казим и с мъжете ислямисти. Но при радетелството си за еманципация вътре в парадигмата тя прави пробив, което противоречи на твърдението ѝ, че отделен женски въпрос няма. Наблягайки върху семейството, Рауф хвърля мост между мъже и жени за общо ислямско усилие, представено като контрастиращо със западния индивидуализъм и разделителен феминизъм. Обаче, както твърдя по-долу, тя участва в създаването на съгласие около мъжката ислямистка идеология, с което способства хегемонията ѝ.

Постоянното в аргументите на мъже и жени ислямисти е дихотомията в разбор и представяне – добро–лошо, мюсюлманско–западно (съответно немюсюлманско), легитимно–нелегитимно, обществено–частно, мъжко–женско. Възпроизвеждайки този бинаризъм, ислямистите използват самобитни форми на рефлективност. Това от своя страна е неразделна част от дискурсивните им стратегии и дисциплинарна сила – да си с тях, е да си добър, мюсюлманин, легитимен, обществен, мъж. А да си против тях, е да си лош, западен, нелегитимен, частен – и жена.

С този си волен или неволен разделителен бинаризъм ислямистите постигат две неща. Първо, те постоянно разширяват политическата си база, като определят против кого и какво са. Второ, те събират достатъчно женска поддръжка за ислямската революция. Второто се изпълнява доста внимателно и включва своеобразно вгра-

дено реверсивно устройство – априори легитимно оправдание за евентуално отхвърляне на жените след революцията. Не само се величае семейната сфера, но и майчинството е връх на политическите въжделения на жената. Задълбочавайки тезата си за еманципация в семейството, Рауф санкционира възкачилите се на власт ислямисти да наредят на жените да продължат джихада и дауата вътре в политизираното семейство. Дори няма да е необходимо жените „да се връщат у дома" – в самия разгар на своята активност те си остават вкъщи. Остава да видим последствията от подобни схващания.

Явно не всички ислямски феминистки „носят" идеите си според една и съща мода. Възгледите на Ал-Газали с присъщия им идеал за женствеността си остават традиционно виждане за жената като послушна съпруга, добра майка и воин господен. Но последната роля пасва по-скоро на Ал-Газали, отколкото на останалите мюсюлманки. Противоречието между обществената ѝ дейност и тихата смиреност, която тя проповядва за останалите мюсюлманки, до голяма степен лишава посланието ѝ от легитимност. Въпреки това Ал-Газали остава първопроходник и първоучител на поколения мъже и жени ислямисти. Важно е и да се има предвид, че вижданията ѝ за жените са претърпели еволюция. Теорията ѝ за ролята на жената постепенно се променя през 80-те както според нуждите на политиката, така и поради желанието ѝ да разшири публиката си, с което да спечели по-широка подкрепа за ислямизма въобще.

Що се отнася до феминизма, идеите на Казим са много по-разгърнати и критични, отколкото тези на Ал-Газали. Причината за това е, че феминизмът – и особено светският му западен вариант – стана актуален по същото време, по което ислямизмът стана доминиращ в египетската политика – десетилетието от средата на 70-те. Изкуствоведка със стаж в Съединените щати, Казим е много по-наясно с радикалната западна теория на феминизма, която тя смята за основа на всички феминизми. Така

тя е по-склонна от Ал-Газали да приеме, че жените са потискани – но е и по-осведомена и свирепа в опозицията си спрямо разпространяването на феминизма.

Рауф е приемник на Ал-Газали и Казим в това, че споделя умерения ислямски тон, вярата, че „ислямът е решението", и схващането за държавата като тиранична и нелегитимна. Тя е част от континуум, който споделя и възпроизвежда двойствено ислямско виждане, изключващо всички идеи на „другия". И трите жени са водачи със свои последователи; и трите подпомагат ислямизма посредством трудовете си; и трите остават твърдо под (и печелят от) ислямската хегемония в египетското общество. И най-важното – и трите не биха се самоопределили като „феминистки", дори животът им да зависеше от това.

Рауф се отличава от учителите си ислямисти в това, че ползва техните стратегии и рамки като трамплин за по-открито феминистко становище. Тук „феминизъм" съвпада с даденото по-горе определение – яснота относно потискането на жената заради това, че е жена, и желание да се прекрати това потискане и да се създаде равноправно общество. Рауф оспорва идеята за влиятелно семейство което да замени държавата и политическа майка в центъра на такова семейно-държавно образувание. Така тя призовава както за механизъм, закрилящ жената, така и за начин тя да се овласти в него.

Разглеждайки ислямския феминизъм, започнахме с „естествените дадености", минахме през диктатурата на „евро-амери-ционизма" върху обществото и свършихме с държави-семейства и полит-майки. Изглежда, съвременната политика ще изтласка полит-майчинството напред към норма годна за – и може би приета от – много феминисти. В основата си идеята е мост между свещеното и реалното за много жени днес. В нея има потенциал за изграждане на мостове между различни видове женски възгледи. Тя отговаря на женското виждане за свещеността на майчинството, а същевременно му придава обществено

измерение, политизира традицията и превръща всичко това в дълг. Ако стане така, иронията ще е в това, че независимо от съдбата на ислямизма в Египет и из останалия арабски свят полит-майчинството ще остане като най-жизненото наследство на ислямизма.

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ – СУФИЗМЪТ И ПРОИЗВОДСТВОТО НА ЗНАНИЯ В ЗАПАДНАТА НАУКА

Терминът „мюсюлмански феминизъм" нашумя и бе въведен в обръщение в резултат главно на усилията на „туземни" учени в западния научен свят, а не защото явлението се е оповестило и популяризирало със собствени сили. Мюсюлмански феминизъм е имало от самата поява на исляма – някои дори биха казали, че сам Пророкът Мухаммад (мир на душата му) е бил първият феминист. С оглед да придадат легитимност на наблюденията си и особено предвид на това, че са в разрез с господстващите схващания (мюсюлманките са потискани, подчинени, едва знаят правата си, да не говорим за каквато и да било борба за тях), тези „туземци" бяха принудени да приемат западни методики и да се настанят недвусмислено в контекста на западния научен дискурс. Такава е цената на познанията и на истината.

Що се отнася до ислямския феминизъм, общоприетите митове и стереотипи още не са погребани. Изтъкването на аргументи за (за разлика от против) ислямизма не е политически издържано и приемливо*, та какво остава за това да се заемаш да правиш легитимен дискурс от ислямския феминизъм! Политическият ислям остава заплаха в широкото съзнание на Запада и оттам – на науката му. Бившият Генерален секретар на НАТО Вили Клаас формулира това виждане с думите, че световната запла-

---

* Оригиналът използва шаблонния английски израз „politically correct" (PC). Б. пр.

ха след рухването на комунизма вече е ислямският фундаментализъм. И така ислямският феминизъм остава в чакалнята – поредица от интересни реалности и динамичен политически дискурс „в сянка".

Щом гласовете на жени в голямо движение се чуват трудно, логично възниква въпросът, каква ще е ориста на гласовете на суфитските жени. Досега на суфизма не са посвещавани подробни изследвания, на каквито се радва широкият ислям, нито пък обществен интерес, на който се радва полит-ислямът. Значи ли това, че суфитските жени ще се смятат за безгласни, освен ако тяхното движение се превърне в „прилично" научно поприще или пък „заплаха" за Запада?

Две взаимно свързани заключения, произлизащи от гореписаното, са особено ясни, що се отнася до изследването на суфизма от западната наука. Те може да се формулират така:

1. **Западната наука все още с труд възприема знанията, произведени от „други," в дадения случай върху мюсюлманството и исляма.** Това не значи, че западните учени не разполагат с впечатляващи знания за исляма. Напротив, в широкия си смисъл тази религия е най-изучаваният от западната наука „друг". Темите „жени и ислям" и „жени в исляма" също са дълбоко изследвани, дали са богатство от идеи, богати са откъм перспективи и материали. Става дума за това, че гласовете на обикновени хора, активисти и изследователи от самите мюсюлмански общности (било из ислямския свят, било на Запад), остават сравнително встрани от главното русло на западната наука.

Едно възможно следствие от това е, че приоритетите и методиките за изследване на нови прояви на ислямската култура и вяра ще продължат да се определят от онези, които ги „наблюдават научно", вместо от найтясно свързаните с тях. Първите ще имат решаващо влияние при оформяне на видовете „знания", произлизащи от трудовете. Но същевременно заслужава да се отбележи, че се правят ред опити за преодоляване на западния

научен хегемонизъм. Сред тях са настоящи проекти върху суфизма, които на практика целят да внедрят познания относно важно обществено-политическо явление, което вече дълго се пренебрегва или се смята за вторично спрямо „народния" ислям или, полит-исляма. Тези опити са насърчаващи и участниците в тях следва да са бдителни за опасността от гореспоменатия капан на невежеството относно критични ценности, както и за евентуалната конкуренция сред изследователи на суфизма.

Наред с това ролята на жените в суфизма следва да се разглежда не само заради жеста спрямо „женската тематика", а и като критично важен аналитичен инструмент за откриване на начина, по който дадени обществени прояви проникват и в свещени ордени. Както сигурно е станало ясно от другите изнесени тук доклади, отношенията между половете в суфитските ордени ще да са недоизследвани, въпреки предлаганата от тях възможност да се разберат вътрешни властови динамики в групите както по строеж, така и по начини на поддържане.

2. **Алтернативните форми на женска активност, попадащи извън главното русло на познания по исляма, остават в периферията както на популярното въображение, така и на научното полезрение.** Казаното по-горе относно ислямския феминизъм е доказателство за това, колко трудно е да вникнеш в едно явление (макар важно и актуално), камо ли да го опишеш. Става въпрос не само за това, че ислямските феминистки не са особено възхитени от този си етикет, но и за това, че въпреки влиятелността и динамизма си те остават в периферията на знанията, като своеобразно „бяло поле", доколкото засягат нашите възприятия и оценки за тях.

Какво следва от това? Първо, въпреки очевидните несъвършенства на становището си, мнозина все още смятат, че ислямът само потиска и низвергва жената. Така на практика се затруднява разглеждането на многообразните видове активност, която редица мюсюлманки си пробиват път във – и оформят – съвременната поли-

тика. Всеобщата изненада (на Изток, както и на Запад) по повод ролята на иранските жени в процесите, протичащи понастоящем там, отразява изкривеното схващане относно ислямската революция в 1979 г. и последствията ѝ за иранските жени. Нали жените са потискани от исляма и революцията? Тогава откъде дойде тяхната „внезапна" дейност в подкрепа на ислямската реформа? Ако бяхме готови да приемем възможността жените да работят по разни верски и светски стратегии за еманципация, ако бяхме готови да изслушаме многото ирански изследователи, говорещи за „ислямски феминизъм" и дори за „ислямистки феминизъм", разбирането ни за тези процеси би било на много по-високо ниво.

На второ място, ислямистите със своите откровено политически цели попадат под критичния поглед на властта и на науката по места, както и в регионален и световен мащаб. Но въпреки цялото това „внимание" взаимоотношенията между половете продължават да се пресяват през твърде тесни сита. Елементарната логика подсказва какви може да са последствията от подобни сита за странично явление като суфизма.

Ще си дадем ли шанса наистина да разберем революционните и овластяващи, както и реакционните и ограничаващи дейности на жените? Кога ще започнем да разбираме, че процесите на създаване на знания не са имунизирани срещу предразсъдъците и грешките, пресъздавани в политическите ни системи? Изглежда важно да се вслушваме в гласовете на „другите" сред нас, макар и те да ни казват неща, които не желаем да чуем, макар и самите те да имат външност, която не желаем да видим. А те винаги са били – и ще продължат да са – под сами носа ни.

Asad, T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore–London, The Johns Hopkins University Press, 1993.

Badran, M. Competing Agenda: Feminists, Islam and State in 19th and 20th Century Egypt. – In: Women, Islam and the State. London, Macmillan, 1991, 201-236.

Basu, A. (Ed.). The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in a Global Perspective. Boulder–San Francisco–Oxford, Westview, 1995.

Burgat, F. L'Islamisme en Face. Paris, La Découverte, 1995.

Burton, C. Subordination: Feminism and Social Theory. Sydney, George Allen and Unwin, 1985.

Butler, J. Gender Trouble. London–New York, Routledge, 1990.

Butterworth, Ch. E., W. Zartman (Eds). Political Islam. London, Sage, 1992.

Chow, R. Violence in the Other Country: China as Crisis, Spectacle, and Woman. – In: Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington, The Indiana University Press, 1991, 81-100.

Diamond, I., L. Quinby (Eds). Feminism and Foucault: Reflections on Resistance. Boston, The Northeastern University Press, 1988.

Dreyfuss, H., P. Rabinow. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

El-Sohl, C. F., J. Mabro (Eds). Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality. Oxford, Berg, 1994.

Foucault, M. Discipline and Punish: The Birth of the Prison (Transl. Alan Sheridan). London, Penguin Books, 1977.

Foucault, M. The History of Sexuality Vol. 1: An Introduction (Transl. Robert Hurley). New York, N. Y., Pantheon, 1978.

Foucault, M. Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 (Ed. C. Gordon, transl. C. Gordon et al.) New York, Pantheon Books, 1980.

Foucault, M. The Subject and Power. – In: *Dreyfus, H., P. Rabinow.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

Foucault, M. Sexual Discourse and Power. – In: *Alexander, J. C., S. Seidman (Eds).* Culture and Society: Contemporary Debates. Cambridge, The Cambridge University Press, 1990.

Geertz, C. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Oxford, Polity Press, 1989.

Ghazali (Al), Z. Return of the Pharaoh: Memoir in Nasir's Prison. London, The Islamic Foundation, 1995.

Gramsci, A. Selections From the Prison Notebooks. London, Lawrence, and Wishart, 1971.

Guenena, N. The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt. – Cairo Papers in Social Science, Vol. 9, Monograph 2, Summer 1986.

Haddad, Y. Y., E. B. Findly (Eds). Women, Religion and Social Change. Albany, N. Y., The State University of New York Press, 1985.

Hartsock, N. C. M. Foucault on Power: A Theory for Women? – In: *Nicholson, L. (Ed.).* Feminism/Postmodernism. London–New York, Routledge, 1991.

Hekman, S. J. Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism. Oxford, Polity Press, 1990.

Hoffman-Ladd, V. J. Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt. – International Journal of Middle East Studies, Vol. 19, 1978, 23-50.

Hooks, B. Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics. Boston, South End Press, 1990.

Hull, G. T., B. Smith. The Politics of Black Women's Studies. – In: *Hull, G. T., P. Bell Scott, B. Smith.* All Women Are White, All Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies. New York, N. Y., Feminist Press, 1982.

Humm, M. (Ed.). Modern Feminisms: Political, Literary, Cultural. New York, N. Y., The Columbia University Press, 1992.

Husayn, A. The Arab Woman: A Future Perspective. – Manbar Al-Sharq, No 5, January 1993.

Jayawardena, K. Feminism and Nationalism in the Third World in the Early 19th and 20th Centuries. London, Zed Books, 1988.

Kandiyoti, D. (Ed.). Gendering the Middle East: Emerging Perspectives. London–New York, I. B. Tauris, 1996.

Kandiyoti, D. (Ed.). Women, Islam, and the State. London–New York, Macmillan Professional and Academic Ltd, 1991.

Karam, A. Women, Islamisms, and the State: Contemporary Feminisms in Egypt. London, Macmillan, 1998.

Leach, E. Ourselves and Others. – The Times Literary Supplement, July 6, 1973.

Lies, M. et al. The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective. – Signs, № 15, 1998, 7-33.

Lorde, A. Sister Outsider: Essays and Speeches. New York, N. Y., The Crossing Press, 1984.

Luke, C., J. Gore (Eds). Feminisms and Critical Pedagogy. London-New York, Routledge, 1992.

Lyotard, J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Manchester, The Manchester Unversity Press, 1986.

Macleod, A. E. Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo. New York, N. Y., The Columbia University Press, 1991.

Malti-Douglas, F. Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing.Cairo, The American University in Cairo Press, 1991.

Marty, M. E., R. S. Appleby (Eds). Fundamentalisms Observed. Vol. I. Chigago, The University of Chicago Press, 1991.

Marty, M. E., R. S. Appleby. Fundamentalism and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education. Vol. II. Chicago, The University of Chicago Press, 1993.

Marty, M. E., R. S. Appleby (Eds). Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements. Vol. IV. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Memissi, F. Beyond the Veil: Male/Female Dynamics in Modern Muslim Society. London, Al Saqi Books, 1985 (1987).

Moghadam, V. Modernising Women: Gender and Social Change in the Middle East. Boulder-London, Lynne Reiner Publishers, 1993.

Mohanty, C. T., A. Russo, T. Lourdes (Eds). Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington, In., The Indiana University Press, 1991.

Moore, H. L. Feminism and Anthropology. Cambridge, The Cambridge University Press, 1988 (1991).

Morsy, S. A. Fieldwork in My Egyptian Homeland: Towards the Demise of Anthropology's Distinct Self-Other Hegemonic Tradition. – In: *Altorki, S., C. Fawzi El-Solh (Eds).* Arab Women in the Field: Studying Your Own Society. Syracuse, N. Y., The Syracuse University Press, 1988.

Nicholson, L. J. Feminism/Postmodernism. London–New York, Routledge, 1990.

Nicholson, R. A. The Mystics of Islam. London, Penguin/Arkana, 1989.

Okeley, J., H. Callaway (Eds). Anthropology and Autobiography. London–New York, Routledge, 1992.

The Quran (Transl. N. J. Dawood). London, Penguin, 1970.

Qutb, S. Milestones. 3th ed. Delhi, Markazi Maktaba Islami, 1991.

Rabinow, P. (Ed.). The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought. London, Penguin, 1984.

Rich, A. Toward a Woman-Centered University. – In: On Lies, Secrets, Silence: Selected Prose, 1966-1978. London, Virago, 1980.

Said, E. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London, Penguin, 1978.

Said, E. The World, the Text, and the Critic. London, Vintage, 1983.

Sayed (El-), M. The Islamic Movement in Egypt: Social and Political Implications. The Political Economy of Contemporary Egypt, Washington, D. C., Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1990.

Sayed (El-), M. A Civil Society in Egypt? – In: Norton, Augustus (Ed.). Civil Society in the Middle East, Vol. 1. Leiden, E. J. Brill, 1994.

Sangren, S. P. Rhetoric and the Authority of Ethnography. – Current Anthropology, № 29, June 1988, 405-424.

Sawicki, J. Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body. London–New York, Routledge, 1991.

Torki (Al-), S. At Home in the Field. – In: *Altorki, S., C. Fawzi El-Solh (Eds).* Arab Women in the Field: Studying Your Own Society. Syracuse, N. Y., The Syracuse University Press, 1988.

Tucker, J. E. (Ed.) Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers. Bloomington–Indianapolis, The Indiana University Press, 1993.

Turner, B. S. Orientalism, Postmodernism, and Globalism. London–New York, Routledge, 1994.

Tyler, S. A. The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1987.

Westkott, M. Women's Studies as a Strategy for Change: Between Criticism and Vision. – In: *Bowles, G. B., R. Duelli-Klein (Eds).* Theories of Women's Studies. London, Routledge, 1983.

Zakaria, F. The Standpoint of Contemporary Muslim Funamentalists. – In: *Toubia, N. (Ed.)* Women of the Arab World: Papers of the Arab Women's Solidarity Association Conference (Transl. Nahed El Gamal). London, Zed Books, 1988.

Ашмауи, С. М. Ал-ислам ал-сиййаси [Политическият ислям]. Кайро, Сина, 1987.

Газали (Ал-), З. Ал джамиййат ал-нисакиййа. – Ал-Дауа, № 42, ноем. 979.

Газали (Ал-), З. Аиййам мин хайати [Дни от живота ми]. Кайро, Дар Ал-Шурук (8. изд.), 1986.

Газали (Ал-), З. Даур ал-мара фи бина ал-муджтама [Ролята на жената в изграждане на обществото], непубликуван реферат, представен на Конференцията на жените мюсюлманки в Лахор, ноем. 1985.

Газали (Ал-), З. Даур ал-мара ал-муслима [Ролята на мюсюлманката]. – Ал-Умма, окт. 1988.

Газали (Ал-), З. Ибнати хадхихи ал-сутур елайки [Думи за теб, дъще]. – Леуа Ал-Ислам, 11 дек. 1988.

Газали (Ал-), М. Кадауа ал-мара: байн ал-такалид ал-ракида уа ал-уафида [Женски въпроси – между старата и новата традиция]. Кайро, Дар Ал-Шурук, 1992.

Газали (Ал-), Х. Истиклал ал-мара фи ал-ислам [Независимостта на жената в исляма]. Кайро, Дар Ал-Мустакбал Ал-Араб, б. г.

Закариа, Ф. Ал-сахуа ал-дееннийа фи мизан ал-акл [Верското възраждане и интелектуалното равновесие]. Кайро, Дар Ал-Фикр, 1989.

Казим, С. Фи ал-суфур уа ал-хиджаб [За гологлавието и фереджето]. Кайро, Мактабет Уахба, 1982.

Казим, С. Ал раида Набауийа Муса уа инаш дхакиррат ал-умма [Първопроходникът Набавия Муса и възраждането на паметта на един народ]. – Маджаллат ал-джилал, ян. 1984.

Казим, С. Ан ал-сиджн уа ал-фуррийа [За затвора и свободата]. Кайро, Ал-Захрали Ал-Елам Ал-Араби, 1986.

Казим, С. Ал-мара ал-муслима уа ал-тахаддийат [Мюсюлманката и предизвикателствата]. – Захрат ал-халеедж, 4 дек. 1993.

Казим, С. Мадха йани ан такоуни мара муслима? [Какво означава да си мюсюлманка?]. – Захрат ал-халеедж, 29 ян. 1994.

Казим, С. Бадихийат тама нисйаниха [Забравени основи]. – Захрат ал-халеедж, 12 март 1994.

Казим, С. Ал-феминизем: харакат ал-гетто ал-нисаийа [Феминизмът – женско гето-движение]. – Ал-Муссауар, 24 юни 1994.

Карадауи (Ал-), ю. Фатауи муасира ли ал-мара уа ал-усра ал-муслима [Съвременна фетва за мюсюлманката и семейството]. Кайро, Дар Ал-Ира; Оман, Дар Ал-Диаа, 1991.

Кхамис, М. А. (ред.). Ал-харакат ал-нисаийа уа силатуха маал истмар [Женските движения и отношенията им с империализма]. Кайро, Дар Ал-Ансар, 1978.

Масри (Ал-), С. Кхалф ал-хиджаб: маукиф ал-джамаат ал-исламийа мин кадийат ал-мара [Зад фереджето – позицията на islамистките групи по женския въпрос]. Кайро, Сина, 1989.

Массири (Ал-), А. Ал-руийа ал-мерифийа ал-имберйалийа [Империалистическото схващане за знанието]. – Манбар Ал-Шарк, № 7, 1993, 55-66.

Наср (Ал-), М. С. Шайх Шарауи уа имраа акхатиа [Шейх Шарави и грешницата]. – Ал-Ахали, 3 юли 1985, с. 5.

Нафееси (Ал-), А. (ред.). Ал-харака ал-исламийа уа руйа мустакбалийа [Ислямското движение в бъдеще – самокритични записки]. Кайро, Мадбули, 1989.

Саид (Ал-), Р. Хассан Ал-Банна, мата, каифа уа лиматха? [Хасан Ал-бана – кога, как и защо?]. Кайро, Мадбули, 1977.

Саид, А. Ауда илла хадис алзийй, хадхихи ал даджжа ал-муфтаала ма манаха? [Пак по въпроса за облеклото – какво означава този шум?]. – Хауа, 2 дек. 1972.

Саид, А. Еид ал-суфур, Еид ал нахда [Празник на отварянето, празник на възраждането]. – Хауа, 24 март 1973.

Саид, А. Хадхихи ал-дхахира ма манаха? [Какво означава това явление?]. – Хауа, 18 ноем. 1972.

Фангари (Ал-), М. С. Хаула кадийат асламат ал- улум [Относно ислямизиране на знанието]. – Манбар Ал-шарк , 1992, № 1, 95-99.

Шарауи (Ал-), М. Ал-мара ал-муслима [Мюсюлманката]. Кайро, Мактабет Захран, 1992.

БЕЛЕЖКИ

[1] Д-р Азза Карам е преподавател по политология в Центъра за изследване на етнически сблъсъци към Кралския университет в Белфаст. Електронният ѝ адрес е a.karam@qub.ac.uk

[2] *Rich, A.* On Lies, Secrets, Silence: Selected Prose 1966-1978. London, Virago, 1980.

[3] Настоящият материал представлява част от по-широк труд, разглеждащ политическия ислям и държавата: *Karam, A.* Women, Islamists and the State. Macmillan, 1998.

[4] Тя не е роднина на Шейх Мохаммад Ал-Газали.

[5] Лична беседа, октомври 1994.

[6] Лична беседа, октомври 1994.

[7] Пак там.

[8] Пак там.

[9] *Еззат, Д.* Свободата е в словото Господне. – Седмичен Ал-Ахрам, 2-8 март 1995, с. 3.

[10] Лична беседа.

[11] Пак там.

[12] *Еззат, Д.* Цит. съч.

[13] Лична беседа, октомври 1995.

[14] Пак там.

[15] Лична беседа, ноември 1995.

[16] „Ал-Шаб" е опозиционен вестник, издаван от коалицията на Мюсюлманските братства и Работническата партия.

[17] Лична беседа, ноември 1994.

[18] Изказване пред МКНР, ноември 1994.

[19] Лична беседа, септември 1994.

[20] Рауф разшири това свое виждане по време на състоялата се през септември 1994 в Кайро Международна конференция по население и развитие (МКНР). Показателно е, че тя споделяше президиума с висшестоящ деец на доминираната от ислямисти Работническа партия.

[21] Изказване пред МКНР, септември 1994.

[22] Това бе главен аргумент на Рауф пред МКНР.

[23] МКНР, септември 1994.

[24] Пак там.

[25] Пак там.

[26] Признавам, че сама съм доизтълкувала някои идеи на Рауф. Тя продължава да е заета с дисертацията си и не съм попаднала на източници, в които тя лично да представя потвърждения за подобни тълкувания.

ЕТИКАТА И ЕТНОГРАФСКИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ НА СУФИТСКИ ТАРИКАТИ

Мустафа Дрейпър,
Център за изследване на етническите сблъсъци;
Катедра по теология към Бирмингамския университет

УВОД

В настоящия реферат целя да очертая основните въпроси на етиката и етнографските изследвания и да ги отнеса към изследването на суфитски тарикати посредством примери от теренна работа; да поставя етическите въпроси при изследването на суфитски тарикати в разширен теоретически дебат; а чрез примерите да представя по-скоро теми за размисъл, нежели готови отговори. Етнографският изследовател следва да е гъвкав, вкл. спрямо етиката на изследователството и начина на представяне на резултатите.

Повечето съвременни въведения в етнографските изследвания обсъждат етиката както що се отнася до теренна работа, така и до публикуване на събраните данни. Общото в тези текстове е, че предхождащите поколения антрополози не разглеждат етиката като необходима; свързаните с нея въпроси придобиват важност в последното десетилетие. Според Уолкът „с време загрижеността за етиката доведе до епоха на самокритичност: с какво право отиваме сред хората да събираме и огласяваме казаното от тях?" (*Wolcutt* 1999:140). И добавя: „Новият стремеж в етнографията е особено явен в две направления, представляващи постоянен интерес: непрекъснато агонизиране по въпросите на етиката и грижа за това как, работата да се свърши по-навреме" (пак там:266).

Изследванията в обществена среда неминуемо повдигат етически въпроси – при избора на тема, на терен и при публикуването на постигнатото. Няма лесни отговори на етическите дилеми, възникващи при такива изследвания (*Bailey* 1996:10). Ето как Блекстър и съавтори ги обобщават:

„Вероятно всеки изследователски проект се натъква на етически въпроси. Това е така, особено ако той включва хора по пряк път; но те може да възникнат и при изцяло документално изследване. Следователно е важно да сте запознат с тези въпроси и възможните им отговори. При събирането, анализа и публикуването на данни сте отговорен пред себе си като изследовател, както и пред други изследователи, пред изследваните и пред аудиторията" (*Blaxter et al.* 1996:146).

Преди да приложа конкретни случаи от теренна работа, ще разгледам общия въпрос относно целите на изследване. Някои проекти са етически мотивирани, целейки да предоставят данни, полезни за прокарване на обществени реформи. Други пък са съсредоточени върху защитата на дадена обществена група. Подобни мотивации може да се приемат за етически издържани. Но повечето изследвания не се водят от определена етична цел, а просто за увеличаване на научните познания, за експеримент, за развиване на обществознанието или просто за отразяване на обществената история. Уолкът (макар и цинично) заявява:

„Алтруизмът и изследването са неподходящи другари. Тайнството е да накараш хората да мислят, че изследването ти ще им е полезно. Може и да се опиташ да си втълпиш същото сам и през цялото време всячески да се опитваш да го постигнеш. Днес се котират колаборативните или кооперативните изследвания; по-рано говорехме за действени такива, спомагани от наблюдавани-участници, или за приложни изследвания, целящи определени резултати. Но независимо от въжделенията ни мисля, че следва да признаем – онзи, който най-много печели от изследването, е изследователят" (*Wolcutt* 1995:136).

От гореказаното не следва, че изследванията въобще не донасят ползи (материални, политически или обществени) за изследваните, а че главната мотивация за изследванията независимо от научната дисциплина е да донесат полза на изследователя и научната институция. Изглежда, Уолкът не заклеймява подобна мотивация, а просто смята за важно целите да са ясни от самото начало на всеки проект.

ИЗСЛЕДОВАТЕЛСКИЯТ ПРОЦЕС

Частният изследовател се сблъсква пряко с етиката на терен. Въпросите са многобройни и включват ролята му в изследваната група. Етическите съображения на членовете ѝ са различни от тези на изследователя. А главният въпрос е дали изследването е *явно* или *скришно*; дали изследователят изчерпателно обяснява природата и целите на проекта на изследваните, за да получи осведоменото им съгласие, или провежда теренната работа скришно – без цялостно или частично обяснение относно изследването или без признание, че то въобще се провежда Напрежението между тези две позиции се дължи на сблъсък между личната чест (явно) и научнообективната истинност (скришно).

Бейли ясно очертава двете позиции и дава аргументи в полза на скришните изследвания, макар и да ги отхвърля по етически съображения. Тя смята *осведоменото съгласие* за важна съставка на етичните изследвания, но признава, че споровете по въпроса продължават:

„За да получи осведомено съгласие, изследователят следва да обясни на изследваните:

1. че участват в изследването
2. целите на изследването
3. процедурите на изследването
4. опасностите и ползите, свързани с изследването
5. че участието е доброволно

6. че участниците може да се оттеглят по всяко време
7. процедурите за опазване неприкосновеността на участниците" (*Bailey* 1996:11).

Тя добавя:
„Етичният изследовател не бива да:
1. вреди на изследваните
2. на местните условия
3. на себе си
4. на своята професия
5. на отношенията, създадени в хода на изследването" (пак там:13).

Бейли твърди, че двустранните отношения в теренната работа съставляват „моралната основа на етическите решения, влияещи на теренната работа... Изследователят очаква откритост от онези, с които работи на терен; взаимността на отношенията се нарушава, ако той си служи с измама. Следователно теренна работа, ползваща измама, се смята за неетична" (пак там:13).

А може ли да подпомогнем проникването си в дадена среда, ако действаме скришно? Според Бейли изследователят, макар че известно време изследва условията на редата, никога не може да навлезе напълно в нея:

„Реалистът би признал колко наивен е опитът да измамиш изследваните. Макар че теренни изследвания в среди, чиито участници сме станали по-рано, са изпълними, те са по-скоро изключения. Изследователят често се различава по възраст, обществено положение, образование, цвят на кожата, външен вид, жестове, религия, произход, държание и мироглед. Повечето членове на групата ще разберат, че е нов сред тях. Следва, че най-вероятно е невъзможно да измамиш изследваните относно двойствеността си като изследовател" (пак там:14).

Авторката отхвърля измамата като прийом в теренната работа поради това, че тя би спънала проникването в предмета и би ограничила възможностите за честна оценка на данните. Особено важен момент спрямо на-

прежението „свой–външен“ на терен е, че „повечето [изследвани] хора позволяват на изследователя да задава въпроси, които, бидейки неуместни или прекалено преки, не са приемливи за задаване от *свои*“ (пак там:15).

Блекстър и съавтори са съгласни с Бейли относно откритостта на терен и осведоменото съгласие:

„Етическото изследване включва получаване на осведомено съгласие от всеки, с когото ще беседвате, разпитвате, наблюдавате или набирате материал. То включва постигане на съгласие относно употребата на събраните данни и начина, по който те ще се огласяват или публикуват“ (*Blaxter et al.* 1996:146).

Макар и заела позиция по въпроса „явно–скришно“, Бейли приема, че явността може да е противопоказана при теренната работа, и очертава условия, способстващи скришни изследвания:

– когато осведоменото съгласие би създало реактивност – цензуриране на поведението от страна на изследваните, и когато скришните методи биха дали по-обективни резултати

– в неподправена среда и ако изследващите не биха пострадали

– където скришността бездруго присъства в нормалните човешки отношения, а явността би довела до мнителност и цензуриране

– когато осведоменото съгласие подпомага интересите на овластените

– когато осведоменото съгласие може да се пренебрегне предвид голямата полза от изследването спрямо големия риск при търсене на такова съгласие“ (*Bailey* 1996).

Няма ясни решения спрямо неволната или предумишлена употреба на измама в теренната работа. Но без съмнение при явно изследване користни лица биха могли умишлено да изкривят събираните данни. Пак цинично, но и хитро Уолкът обобщава спънката:

„Нима прелъстяването е едно от тайнствата ни? Нима сме тъй умели като специалисти, че околните не

съзнават, че ги „сваляме"? Нима има подобаваща степен или ниво на „сваляне" за теренни работници? Нима „свалянето" винаги е тъй едностранно, че силният все използва слабия? И нима си въобразяваме, че щом не сме „минали" изследваните, те също няма да ни „минат"? (*Wolcutt* 1995:148-149)

Друг важен момент при събиране на данни, който е важен и при тяхното разгласяване, засяга поверителността и анонимността. Анонимност значи, че самоличността на информаторите не е известна дори на самия изследовател; в етнографията обикновено не се прибягва до анонимност. В поверителни изследвания изследователят познава изследваните, но не огласява самоличността им.

Трудности може да възникнат около поверителността при отношения с изследваните на терен, както споделя Бейли:

"Изследователите рискуват да нарушат поверителността при опити да потвърдят или да получат коментари относно изказвания. Теренните работници следва съзнателно да намаляват податливостта си на подобни изкушения, особено предвид честите одумвания на „свои" от „свои"... ако се интересуваме главно какво изследваните смятат за вярно и приемаме относителността на „чистата истина", по-добре да не нарушаваме поверителността с опити да потвърждаваме истината на чутото" (*Bailey* 1996:16).

Етически е и въпросът, дали да се запази поверителност, когато изследователят е свидетел на законови нарушения. Според Бейли тук е уместно да се спори по същество:

„Поверителността задължава професионалното лице, но законът – а и личният морал – може да наложи нейното нарушаване в много такива случаи. Но понякога намесата е половинчато решение" (пак там:19).

Спорно е дали намесата е приемлива. В много случаи тя трайно би увредила ролята на изследователя, прекратявайки изследването преждевременно. Този, както и

други етически въпроси на теренната работа заслужават деликатен размисъл, включващ всеки възможен изход за всеки отделен интерес.

РАЗПРОСТРАНЯВАНЕ НА ДАННИТЕ

След събиране на данните следва тяхното огласяване с присъщите етически въпроси. Поверителността е в сърцевината на етиката при публикуване на изследователски резултати. Дори ако изследването е било скришно, поверителността следва да се запази – поне по правни, ако не и по други причини. Ако изследването е било явно, на изследваните следва да е било обяснено дали то е анонимно, поверително или нито едно от двете. Дори при спазена в публикацията поверителност личността на дадени информатори може да се отгатне от контекста. Също така следва да се има предвид, че изследваните може да се сдобият с публикацията и да оспорят по разни начини съдържанието и тълкуването ѝ на данни. Освен ако на изследваните се предоставят чернови за коригиране – нещо, което по само себе си хвърля под съмнение научната стойност на труда, – публикацията може да стане предмет на незадоволство, особено спрямо анализа и тълкуването на данни. Уолкът разбира, че при разглеждане на публикации изследваните може да се почувстват предадени от изследователя:

„Колкото и да е неудобно, следва да посрещнем обвиненията в предателство открито. Не споделям мисълта, че всички теренни изследвания водят до предателство, но съм съгласен, че предателството винаги дебне. Няма как да работим на терен, без да открием странични сведения, усложнения и взаимовръзки. Няма как да твърдим, че сме откриватели, без да откриваме. Няма как да обявим откритията си, без някой да ни разбере криво. *Обявяването* е същина на работата ни. Откриването може да е облагородено от мисълта, че търсим знания, но в крайна сметка

води до *обявяване*. В обявеното все някой ще види предателство – винаги въпрос на лична преценка. Това не значи, че предателството е наше тайнство, а че сме длъжни да обявяваме изкусно. А тази изкусност може (но не и задължително) да е своего рода тайнство" (*Wolcutt* 1995:149.)

За да предотврати евентуална обида заради „предателство", изследователят може да се самоцензурира предвид на това, че „колкото по-опитен сте на терен, толкова повече намирате неща, които не сте търсили и може би не сте искали да намерите. Ще се загрижите какво точно да разкриете, на каква цена, за какви аудитории" (пак там:149). А и „на никой теренен работник не е разрешено да обявява всичко. Но как да усетим колко да обявим? От угризенията на доверието, предявено в частни сделки срещу уж подразбрано наше съгласие да премълчим по нещо. Май теренният работник не може да мине без мъничко измама" (пак там:149).

ЕТИЧЕСКИТЕ ПРАВИЛНИЦИ – ГОТОВА ЕТИКА

Теренният работник се сблъсква с етическите въпроси и се мъчи с решенията им на място. Често решенията са компромис между личните му ценности, ценностите, приети в изследваното общество или култура, и професионалните ценности на научната институция. В крайна сметка решението се взима от изследователя, който на свой ред следва евентуално да го защитава (*Wolcutt* 1999). В случая е полезно да се разполага с ясни правила относно приемливото при събирането на данни (от всякакъв род), тяхното тълкуване и публикуването на резултатите (в каквато и да било форма). И действително в последните години изследователи и научни заведения са се придържали (поне принципно) към професионални правилници, определящи етиката в етнографските изследвания. Както Уолкът, така и Блекстър и съавтори в крайна сметка дават съгласието си за придържане към подобни правилници.

Нека вземем за пример *The Code of Ethics of the American Anthropological Association*, приет през юни 1998. Там са очертани началата, които Асоциацията смята за приемливи в антроположките изследвания. Изпъкват три отговорности:

– спрямо хора и животни, с които антрополозите работят или чийто живот и култура изучават; правилникът отбелязва, че отговорността има предимство пред придобиването на познания

– спрямо образованието и науката, вкл. отговорност спрямо научната чест и името на дисциплината

– спрямо обществото, вкл. вярност при огласяване на придобитите данни.

Притурка към същия правилник е публикуваният от Асоциацията *Handbook on Ethical Issues in Anthropology* (*Cassell and Jacobs*) с прибавени казуси, решения и коментари.

Етическите правилници до голяма степен намаляват нуждата за изследователя да прилага етически критерии, но клонят към прекомерно предпазване на изследваните. Те също не вникват достатъчно в етиката на конкретни обстоятелства, стоящи пред изследователя на терен. В крайна сметка подобни обстоятелства пак се решават от изследователя според контекста на изследването – и донякъде според личните му виждания. Тук Уолкът заключава:

„Винаги с око и към благородния идеал, и към непредвидените последствия, породили сегашния същински порой правила, лично съм се старал да се придържам колкото мога към етиката *през цялото време*, вместо от време на време да ѝ се кланям обредно. Това изисква постоянно преоценяване на опасности от последствия. В теренната си работа и в писането търся обективност, но и дискретност... Не предлагам златен еталон. Правилото, към което се опитвам да се придържам, е своего рода отрицателен златен еталон – да *не* сторя другиму това, каквото *не* искам да ми стори той. Понякога това просто значи: *не* казвай и *не* публикувай повече от нужното" (*Wolcutt* 1999:283).

ОСОБЕНИ ВЪПРОСИ В СУФИТСКИ КОНТЕКСТ

Ред особени етически съображения следва да се вземат предвид при теренните изследвания на суфитски тарикати. Те са оправдани от природата и дейностите им, които предполагат особени грижи от страна на изследователя. Най-важни са следните особености на тарикатите:

– Тарикатите са islямски групи, което има обществени и политически измерения. Ако мюсюлманските групи са предмет на обществени или политически гонения, то най-малко огласяването на данни следва да се проведе така, че да не увреди групата и да не носи вторични опасности за членовете ѝ. Важно е и да се вземе предвид положението на групата в мюсюлманското общество – дали на нея се гледа като на спорна; дали изобщо се приема за мюсюлманска. Възниква и въпросът за ангажираността на изследователя с предмета на изследване. Например ако самият той е мюсюлманин, това може да компрометира верските му убеждения и научно име. Ако пък групата съдържа главно хора от малцинства, възниква въпросът за достъпа на изследовател, който не е от малцинствена група – в основата си сходен на проникване на „чужди“ в задено народностно пространство.

Повечето тарикати имат малобройни редовни членове. Поверителността е трудна; анонимността – почти невъзможна. Може да възникнат проблеми и с възникнали приятелства, които да се опорочат след или още по време на изследването. Членството е на различни степени, което може да причини появата на „вътрешен кръг“ от връзки със съпровождащите го изкушения да се пренебрегне ставащото в разширения кръг на тариката – тук въпросът е по-скоро за научната чест.

Тарикатите се ръководят от духовен водач – шейх или негов заместник. Водачът има силен авторитет и следователно осведоменото съгласие следва да дойде първо от него. Полученото по такъв път съгласие е много по-

лезно, тъй като дейно спомага достъпа и съдействието от страна на членовете. От друга страна, при отказано отгоре съгласие изследването практически свършва. Следва да се има предвид и че мюридите не са длъжни безусловно да съдействат само защото шейхът е дал своето съгласие.

Що се отнася до духовната дейност на тариката, видимата ѝ страна е общата молитва – зикр. Тук изследователят следва да установи в каква степен се чувства задължен да присъства. Ако това е нужно, той следва да уважава участието и въжделенията на членовете, както и да овладява личните си отклици спрямо ставащото, за да съхрани научната си доблест. Тарикатите също така провеждат закрити молитви. Изследователите може да присъстват там само с изричното разрешение на членовете и ръководството на тариката. Изследователят следва да прецени колко смущение би причинил и да даде на членството нужното „пространство" за дейността. Проблемно е и огласяването на ставащото там.

Въпреки някои гръмки отрицания тарикатите донякъде се съревновават помежду си за членове. Изследователят следва да огласява резултатите внимателно както с оглед те да не са използваеми от други *тарикати*, така и с оглед да не позволи тяхното манипулиране от изследвания тарикат в разрез с научните норми. А по време на изследването следва да е тактичен спрямо отношенията между различни тарикати.

В основата си суфитските тарикати са закрити общества, за проникването в които изследователите следва да получат достъп, независимо от научните си цели. Достъпът може да се осигури скришно или явно. Първото изисква от изследователя да стане член на тариката – така той би имал достъп и до това, което би било забранено за явния изследовател. Но при публикуване на резултатите такова поведение би се изтълкувало като диверсия. Също така при скришно изследване изследователят приема пълната власт на шейха и тариката. Сле-

дователно той трябва да прецени дали скришните методи са не само етически издържани, но и действително оправдани за научни цели; те може да се окажат откровено противопоказани – най-малкото че предвид някои суфитски практики може и да са откровено опасни за духовното равновесие.

ПРИМЕРИ

Долу привеждам няколко примера от теренна работа със суфитски групи, в които се открояват етически въпроси и съображения. Особено важно при моралните дилеми е дали изследването се провежда за лични цели (например повишаване в научна степен) или по линия на научна институция. Бих казал, че в първия случай етическите съображения са по-лесно преодолими просто защото публикуваните резултати достигат по-малка аудитория. Във втория случай е налице много по-голяма отчетност спрямо финансиращите страни, научното ръководство и обществеността. Все пак твърдя, че някои етически въпроси изискват лично решение от изследователя въз основа на личните му виждания – а в крайна сметка всеки изследовател борави с етиката сам и на мястото, където провежда изследването си.

ПЪРВИ ПРИМЕР

При изследване на накшибендския *арикат* изследовател наблюдава как шейхът прогонва джин. При процедурата лицето, чието тяло е обладано, се подлага на болки с цел да се разхлаби впиването на джина. Същевременно шейхът декламира айати от Корана и пъди джина. „Обладаният“ е деветгодишно момче, прихванало джина при училищна екскурзия на село. То крещи от болка и получава най-малко едно счупване на пръст, но по всичко изглежда, че не получава своевременна медицинска помощ.

Етически въпроси: Следва ли изследователят да се намеси и да помогне на детето, въпреки че така би наложил мироглед и морална перспектива, чужди на членовете? Следва ли да уведоми властите, въпреки че така би наложил законни норми, чужди на членовете?

ВТОРИ ПРИМЕР

При изследване на накшибендски тарикат халифът заставя членовете да съберат имуществото от дербера и да го пренесат другаде, без да уведомят наемодателя или да преговарят с него за изплащане на крупна сума неплатен наем.

Етически въпроси: Следва ли изследователят да се намеси и да препоръча на халифа да преговаря за наема? Тук биха се преплели куп етически пречки – като мюсюлманин следва ли изследователят да напомня на халифа, че неудръжката може да се смята за кражба, тъй като и наемодателят е мюсюлманин (налагане на лични и социални виждания)? Редно ли е изследователят да си затвори очите и да приеме ставащото за паричен спор между двама души? Предвид развилата се дружба между халифа и изследовател и известната на последния парична немощ на тариката, следва ли изследователят да се намеси с парична помощ? Дали изобщо даден изследовател следва да се намесва в паричната издръжка на изследвания тарикат?

ТРЕТИ ПРИМЕР

При изследване на шазилийския тарикат в Обединеното кралство мукаддамът моли изследователя да продуцира негово интернет-поле. Последният се съгласява и получава материали, вкл. лични документи и снимки за поместване в полето.

Етически въпроси: На изследователя са доверени документи за цели, излизащи извън обхвата на изследване-

то. Коректно ли би било той да ги ползва и за изследването? Съгласявайки се да продуцира интернет-полето, не заличава ли той границата между себе си и членовете – от външен човек не става ли „почти член"? Не компрометира ли изследователят своята дисциплина с това, че е продуцирал интернет-полето, особено като се има предвид, че то ще фигурира в публикацията му? (Той не само е поощрил ползването на мрежата от тариката, но е и архитект на електронното му присъствие в нея.)

ЧЕТВЪРТИ ПРИМЕР

Изследването на накшибендския тарикат включва разглеждане, проследяване и анализ на употребата на Интернет от членовете му. В хода му изследователят се натъква на преписка от частен електронноощенски кръжок и данни за посещения в интернет-полета с ограничен достъп.

Етически въпроси: Има ли право изследователят да ползва получения вследствие на това материал, макар той да представлява интерес за изследването? Ако приемем, че достъпът до този вид данни е бил полезен по време на изследването, как пък да постъпи изследователят спрямо публикуване на данните?

ПЕТИ ПРИМЕР

Изследовател, разглеждащ транснационалната страна на накшибендския тарикат, открива, че се е превърнал в точка на допир между мюриди от една държава и шейха им в друга. Друг изследовател се превръща в „информатор" на друг тарикат относно негови членове в странство. Тук въпросите не са толкова етически, колкото касаещи задълженията на изследователя спрямо целите на изследването и достойнството на научното звание.

ШЕСТИ ПРИМЕР

Теренната работа с тарикати може да включва присъствие на зикр късно вечер или нощем. Съчетанието от умора, дихателни упражнения и глад може да се отрази на здравето на изследователя, особено като се има предвид, че като външен човек той не може да разчита на поддръжка от останалите членове.

Етически въпроси: До каква степен следва изследователят да подлага собственото си здраве и нерви на риск? Къде е мястото на семейния му живот спрямо изследването? Донякъде отговорът зависи от личността и собствената му физическо-душевна устойчивост. При евентуални поражения какви са моралните отговорности на научната институция към изследователя? Какви са последствията от продължителни душевни напрежения? Какво би станало при евентуална етическа криза у изследователя?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Етическите въпроси, описани в настоящия реферат, са приложими във всички полета на етнографските изследвания. За суфитските тарикати са присъщи специфични въпроси, свързани с тяхната същност на закрити патриархални групи със свой таен дневен ред. В крайна сметка етическите решения, взимани от изследователя на терен, са резултат на гъвкав размисъл и интуиция, нежели формални етически разбори. Често условията, в които тези решения се взимат, са сложни и диктуват равенство между прагматизъм и идеализъм. Макар и да дават известни упътвания, етическите правилници все пак оставят изследователя сам да реши какво смята за лично приемливо и какво за оправдано пред околните.

ЛИТЕРАТУРА

Bailey, C. A. A Guide to Field Research. Thousand Oaks, California, USA, Pine Forge Press, 1996.

Blaxter, L., Ch. Hughes and M. Tight. How to Research. Buckingham, Open University Press, 1996.

Cassell, J. and S.-E. Jacobs. A Handbook on Ethical Issues in Anthropology. The American Anthropological Association http://www.aaanet.org/commottees/ethics/ethics_hndbk.htm

The Code of Ethics of the American Anthropological Association http://www.aaanet.org/commottees/ethics/ethcode.htm

Wolcutt, H. F. The Art of Fieldwork. Walnut Creek, Altamira Press, 1995.

Wolcutt, H. F. Ethnography: a Way of Seeing. Walnut Creek, Altamira Press, 1999.

ДИСКУРСЪТ И ЕТНОГРАФСКИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ НА СУФИТСКАТА МОЛИТВЕНА ПРАКТИКА – НЯКОИ ПРАКТИЧЕСКИ ПРЕДЛОЖЕНИЯ

Мартин Д. Стрингър

Антропологичните ми изследвания на религии почиват на две начала. Първо, на убеждението, че само етнографската методика е годна за изследване на религии. Второ, на съсредоточаването върху молитвата като главен контекст на религиозна изява. И двете подлежат на оспорване; тук не защитавам едното или другото. Просто ги взимам за отправна точка и питам накъде водят в бъдеще, конкретно при изследването на суфитската религиозна практика. Преди да навляза в подробен анализ, следва да обясня по-обстойно двойния си подход и конкретното му влияние върху изследването на религията като цяло.

РЕЛИГИЯ И ЕТНОГРАФИЯ

От дълго време британската и чуждата антропология ползват етнографски методи за религиозни изследвания (*Morris* 1987). Пионерът на етнографския метод Бронислав Малиновски се интересува от религия, колкото и от земеделие, мореплаване, размяна на дарове и други страни от живота на тробриандските островитяни (*Young* 1979). Според мен обстоятелството, че му е по-трудно да теоретизира върху религията, нежели върху други от гореспоменатите предмети, се дължи на етнографския му подход. Трудно се разграничава „религиозното" в живота от другите негови страни. Самите тробриандци не правят такава разлика. Ясно е, че родството, земеделието, мо-

реплаването и размените на дарове са проникнати от религиозна (по думите на Малиновски „магическа") практика. Други големи етнографи от британската традиция, като Е. Е. Еванс-Притчард и Виктор Търнър, също отбелязват най-важните си постижения в полето на религията (*Evans-Pritchard* 1970; *Turner* 1970). Търнър например заминава да изследва политическата дейност в Южна Африка точно когато изследванията на религии са твърде демоде в британската антропология. Но пристигайки сред народността ндембу, той вижда, че е невъзможно да разбере политическото ѝ поведение, без първо да усвои религиозното. Това е начало на големия му труд за обреди, символизъм и дейност.

В горните случаи, както и в антропологическото изследване на религията като цяло стремежът е да се поставят верските идеи и практика на обществената група в разширен кръг политически, стопански, родствени и други дейности – в разширено възприятие и мислене за света като цяло. Еванс-Притчард и донякъде Малиновски са добри примери за първото. Те поставят религиозната дейност успоредно (и някога наравно) със стопанско-политически дейности и структури. Тенденцията при Клифърд Гиърц и други пък е към задълбочаване на втория подход, който поставя религиозното мислене сред по-широко културно възприятие посредством разбор на знаци и понятия (*Geertz* 1968). Предполагам, и в двата случая поставянето на религията в разширен контекст е пряко подтикнато от опита на етнографията. Вземем ли Търнър за пример, виждаме, че когато пристига сред ндембуанците, му е невъзможно да борави с нещо, което от британско гледище е „политическо", без да се натъкне на друго, което от същото гледище е „религиозно". Невъзможно му е също така да разисква „религиозното", без да се натъкне на „политическото". Неслучайно Търнър разбира, че важна роля на обреда при ндембуанците е да се упражнява контрол върху обществото. Но днес антропологията щедро признава, че категориите „религия" и

„политика" са западни и изкуствено натрапени върху групи като ндембуанците – те не биха ги използвали. Оттам въпросът, как западният антрополог да раздели политическото от религиозното, ако наблюдаваните не го правят. В случая с политическото поведение отговорът е сравнително лесен. То някак е свързано с контрол върху обществото и с приемане на общи решения. А при религията нещата обикновено са много по-сложни. Смятам, че това е именно проблемът, на който се натъква Малиновски сред тробриандците. Отсъства всичко, което той лесно би отнесъл към религията и би анализирал, както анализира родство, земеделие или обмен на дарове.

На практика стремежът на антрополозите е да избегнат сложностите при разпознаване на религиозно поведение и да се съсредоточат върху очевидно религиозното – обреда. В обреда етнографът намира необикновено поведение – стилизирано, излъчващо символизъм и съпроводено от по-малко или повече неясен език (*Humphrey & Laidlaw* 1994). Очевидно не отговаря пряко и функционално на земеделие, политика или родови връзки. Значи е „религиозно" – освен ако не го наречем като Малиновски „магическо". Затова не изненадва, че огромното множество етнографски изследвания на религията третират главно обреди. Но въпреки това в повечето от тях, като например тези на Малиновски, Еванс-Притчард, Търнър и дори Гиърц, прозира твърде малко любопитство относно онова, което фактически протича в обреда. Може да има опит да се обясни как той е свързан с други дейности в общността, като земеделие или обществен контрол. Може да има и опит за анализ на символния език на обреда – той някак да се тълкува. Но и при двата подхода етнографът трябва да е на известно разстояние от обреда, да не се вживява в него. Явно при обредите, повече от всички други обществени изяви, има риск от провал на „наблюдаването като участник". Етнографът е изцяло объркан от ставащото, а трябва и да го изтълкува разбираемо за външни хора.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИ ИЗСЛЕДВАНИЯ НА ИСЛЯМА

Някои от току-що отбелязаните начала личат най-ясно в антропологическите изследвания на исляма, проведени в последните десетилетия на XX в. По традиция антрополози отиват в неразучени и далечни краища да изследват тъй наречени „маломащабни общества". Тези групи с обхват на села вече са силно повлияни от колониалното и мисионерско минало на своите райони, но това удобно се пренебрегва с оглед да се представи необременен, „примитивен" бит. Но към 70-те години и със сигурност през 80-те подобни позиции рухнаха. Не само оставаха все по-малко „чисти" общества за изследване, но се засили интересът към по-сложни общества и влиянието на колониализма, националната държава и световните религии на местно ниво. Много от класическите антропологически изследвания на исляма се проведоха в тази преходна обстановка.

През 70-те и 80-те имаше пренасочване към изследване на по-сложни общества. В полето на религията то роди ред интересни изследвания на исляма и на будизма, които по своему целяха да свържат стария вид антропология на маломащабните общества с растящия интерес към сложността. Всички тези изследвания се съсредоточаваха върху местни варианти на съответните религии, представяйки това, което в будизма стана известно като „селски будизъм". Вече казваме и „селски ислям" (*Southwold* 1983). Изследването на мароканския ислям от Дейл Айкелман е класически пример (*Eickelman* 1976). То набляга върху местния контекст – как маломащабната общност се влияе от исляма и косвено как той се влияе от нея. Значи основното не касае изконната практика на исляма, а местните братства, поклоненията на светилища на местни светци и народни традиции като знахарство и гадаене. Този вид разбор, както и онзи на селския будизъм, води до понякога разгорещени разисквания за отношението меж-

ду ортодоксалното верую на дадена религия и местни практики и поверия. Неколцина откриха своеобразно освобождаване при изследването на местни обстоятелства, виждайки там разнообразие и „истината" зад монолитното представяне на ортодоксалния ислям. Други видяха в него допълнителен пример за западно изопачателство, при което се омаловажават основните елементи на религията в полза на „назадничавост", „суеверие" и „мистика", неминуемо подривайки името на исляма като световна религия. И наистина, защо няма подобни изследвания на християнството?

Естествено в някои отношения дебатът е неуместен. Основните му идеологически начала са много важни, но смятам, че в изследването на исляма той води в погрешна посока. Айкелман и други никак не целят да „накърнят" исляма, а просто действат като антрополози. Вследствие на това обаче Айкелман се съсредоточава върху едни страни от живота на изследваните от него мароканци за сметка на други. Сега разискванията се връщат към повдигнатите по-горе въпроси за изследването на религията и обредите.

Както Малиновски, Търнър и други, Айкелман не се интересува от религията като такава. Той не пише за исляма – в основата си е етнограф. Интересува го как изследваното от него общество мисли и действа във всяка сфера на живота. Макар тук ислямът да е централно значим, той явно е само част – и от гледна точка на външен наблюдател – възможно не най-важната. Именно тук традиционната етнографска методика се натъква на пречки. Айкелман е външно лице. Освен прилагане на известните на всеки антрополог повърхностни прийоми с оглед „да види света, както го виждат туземците," той не прави истински опити да се приобщи. Дири улики за мисловните процеси на тези хора, за политическите им убеждения, за религията и за живота им като общност. Това явно е по-лесно за някои случки и дейности. Те са арени, на които заедно играят философски възгледи, политика и род-

ствени връзки и които се поддават на разбор с ортодоксални антроположки методи. Поклонничеството и взаимодействието с гробниците на светци са съвършени за целта – и като такива са в сърцевината на Айкелмановия труд. Той твърди, че проникването в тях е главното за каквото и да било проникване в света на изследваните от него мароканци – и може би е прав. Но предлаганото е подборка от сравнително податливи на антроположки разбор събития и дейности – неща, които ние като грамотни в антропологията очакваме да видим. Но никак не е ясно дали те са най-важните съставки в „религията" на изследваните мароканци.

Една от пречките явно е свързана с „ориентализма", разискван от Едуард Саид (*Said* 1978). Поклонничествата и молитвите при мощите на светии са „екзотични". Необикновени за западните учени, те изискват анализ, за да се проумеят. Нещо повече, те включват много дейности, поддаващи се на изследване чрез разбор на знаци, функции, строеж или на ред други съставки. Те са класически ‚обреди" и като всички класически обреди трябва да ги вкараме в орбитата на обредния разбор, преди да твърдим, че сме разбрали „точно какво става". Това проличава още по-ясно във филмите, произтичащи от такива изследвания. Колоритът, тълпите, явният политически и стопански кипеж, както и доста странните идеи и суеверия ги правят и „касова телевизия", и „стойностна антропология". Но нищо не е казано относно това, дали именно тези събития са най-важните съставки в религиозния живот на изследваните.

Виждаме това още по-ясно, ако обърнем фокуса и се запитаме защо Айкелман и други не са предприели подробен анализ на петъчните молитви. Доколкото зная, антропологически разбори на петъчни молитви липсват. Да не би такъв разбор да е под някаква възбрана? Да не би да изглежда политически и религиозно груб? (И в самото питане се прокрадва мисълта, че петъчните молитви фактически са по-важни от поклонничествата и магически-

те практики, които се изследват.) Да не би да е, защото от гледната точка на антрополога петъчните молитви са твърде отегчителни и прозаични? Нали всеки изучаващ исляма знае какво става на петъчните молитви – те са еднакви из целия мюсюлмански свят. Ставащото там е доста скучно и от гледна точка на широката общественост – то не се поддава на сложностите на символния или структурен анализ. Отгоре на всичко знаем, че на петъчните молитви всевъзможно се утвърждава равенството на всички богомолци – всякаква политическа йерархичност, значима извън джамията, губи значение при богослужението. Там няма смисъл да се търси скрита проява на политически или родствени взаимоотношения. Май за антрополога е по-лесно да седне на стъпалата пред джамията и да чака всички да излязат, та да подхване отново „подобаващата" антропология.

Може би гореизложеното е нечестно. Леко е окарикатурено, но основното изпъква. Същото се отнася и до изследването на християнски общности, както и (предполагам) до будизма, юдаизма и други религии. (Изследването на джаинската вяра от Каролайн Хъмфри и Джеймс Лейдлоу [1994] е забележително изключение.) Не шумните и колоритни улични изяви или магическите действия на отделни личности, а главното действие на богослужението често изглежда твърде скучно и неясно и дори може да кажем, твърде съкровено за антропологически разбор. При суфитите същото начало действа спрямо зикра. Какво може да извлече антропологът от такива дейности?

ИЗСЛЕДВАНЕ НА БОГОСЛУЖЕНИЯ

Изследването на самите богослужения, както и на дейности като петъчните молитви се е развило посредством текстови, исторически и теологически разбори, нежели чрез обичайни антропологически методи. Това довежда до ситуация, в която на подобни изяви се гледа „идеализи-

рано“ или „абстрактно“, а не по същност (Вж. *Nichols* 1996). Имаме ясна идея, какВо следВа да стаВа на петъчната молитВа – присъстВащите да изпълнят предопределени думи и жестоВе. Дори предугаждаме праВедната им умстВена настройка и мисли. Дейността се сВежда до отношение към Бога; предВарително се знае, че много от стаВащото ще е отВъд Възприемането от неангажиран наблюдател. Подобни интелектуално-духоВни дейности са неподатливи на емпирично описание. И самите участници много трудно биха описали точно какВо стаВа В тях на запитал ги неангажиран антрополог. От една страна, те просто не знаят – просто не са си задали Въпроса; не биха и помислили да си го зададат. От друга, те (без специалистите сред тях) Вероятно нямат думи, с които да обяснят стаВащото. В най-букВален смисъл молитВата е отВъд погледа на антрополога.

ТоВа е пречка, с която се боря (В контекста на християнската молитВа) В последната си книга „On the Perception of Worship". Както петъчните молитВи, така и глаВните дейстВия В християнската Вяра са пренебрегВани от антрополога – слабо се разбира именно какВо стаВа при дадена Верска постъпка. ПозоВаВайки се на текстоВи разбор, теолози и теософи много подробно описВат оноВа, което смятат, че „следВа“ да стаВа. Но самото събитие – ежеседмичната служба – много рядко се приближаВа до идеала. Отгоре на тоВа, като питах какВо хората смятат, че стаВа, не получих ясен отгоВор. Участниците просто не притежаВаха речник, с който да изразят стаВащото. За тях то бе отВъд думи. ЗатоВа В разбора си се съсредоточих не Върху оноВа, което протича В личните молитВи, а Върху отделни състаВни процеси. ИнтересуВах се какВо значение личността придаВа на богослужението, а не от придадените значения, които често бяха неизВестни или неизразими и за самите участници. СледоВателно се съсредоточих Върху ролята на паметта и поВторението. ОтбелязахӀ, че ежеседмичното или ежедневно поВторение на дадено дейстВие го преВръща В осноВна част от личността;

че самото повторение прави все по-трудно за личността да обясни защо това действие е тъй важно. Наблегнах върху значимостта на придобития опит. Обсъдих как личността открива цялата си същност за молитва, често без да си дава сметка, че прави така същевременно превръщайки молитвата в част от себе си и ежедневието си. Говорих за „значимост" – не за „смисъл". Обясних как някои „важни" събития и дейности може да придадат значимост на молитвата и как посредством паметта може да проникнат всяка по-нататъшна молитва – дори значимостта им да е неизразима.

На едно ниво всички тези съставки са мимолетни, трудни за схващане и още по-трудни за изразяване. На друго съзнавам, че наблягайки на процеса, съм придал известна машиналност на разбора. Памет, повторение, навик и значимост се преплитат и влияят на продължаващата групова молитва на отделни личности. Но това ниво на разбор не ни дава по-съвършена представа за истинската същност на молитвата. Това е може би най-вярно за процеси като онзи, който е в сърцевината на много зикри, които наблягат именно на повторение, памет, навик и значимост, но и на много други моменти. Това „множество" моменти е просто извън обсега на анализи като този, предприет от мен. Същевременно то не може да се омаловажи или пък (според мен) да се остави за теолозите. Би трябвало да се справим по-добре и с него. Сега се връщам към първоначалния си акцент върху тези две съставки – религия и етнография. Възможна ли е една етнографска трактовка на зикра?

ДИСКУРС

Разгледахме два различни начина, с които антропологът ползва етнографията за разбиране на молитвата. Първият – традиционното поставяне на религията в разширен обществен или възприятиен контекст, се оказва не осо-

бено плодотворен, що се отнася до главните молитвени русла на големите световни религии. Вторият – моето наблягане върху процеси в молитвата, е може би по-удачен при християнството заради силната си свързаност със „значението". В скорошно свое изследване се опитвам да разбера молитвата като „представление" (*The Scottish Journal of Theology* 2000). На следващите страници ще се съсредоточа върху друга възможност, пряко свързана с целите на проекта „Транснационален ислям". Конкретната пречка, която исках да преодолея, бе пресичането на „транснационален" и „местен". Цялата ми работа, както и тази на ползващите традиционни антропологически подходи, бе съсредоточена върху конкретни молитви, на конкретно място, в конкретен час. Единствената друга възможност е теологичното наблягане върху идеализирани богослужения. Един от предметите на проекта „Транснационален ислям" са молитвите с местен определител (тоест провеждани в Бирмингам, Дагестан или Бейрут при определени обстоятелства и час), но и с транснационална съставка – представляват част от дейността на тариката като международна организация. Запитах се как тези две съставки се сработват. В търсенето на отговор осъзнах, че следва да се отдалеча от подробните разбори, които съм правил преди в полза на този разширен контекст. В същото време желаех да ползвам и подробните етнографски данни, предоставяни от нашите теренни сътрудници. Така стигнах до понятието „дискурс".

Учените лансират „дискурс" като дума с определен смисъл. Ред дисциплини тъй широко и уверено ползват думата, че читателят би си помислил, че авторите са напълно наясно с нейния смисъл. За жалост всички значими автори я ползват по най-разнообразни начини, придавайки ѝ най-различни значения. Това озадачава антрополога, запознаващ се с разни теории и искащ да знае какво значи „дискурс" и има ли той почва в антропологията. Лично аз смятам, че този подход не разрешава проблема.

Думата „дискурс" се взима за водеща вместо смисъла, който отделните автори ѝ придават. Затова тук накратко ще разгледам различните смисли, придавани на думата от крупни учени, за да видя дали няма да открия нещо полезно за антрополога, изследващ молитвата. Предполагам, че всеки важен теоретик дава съвсем различен смисъл на думата, но искам да подчертая, че понятията следва да водят, а не приписваните на думата смисли.

По-долу разглеждам накратко трудове на четирима автори, от които трима ползват „дискурс", а един – подобно понятие под друго име. Разглеждайки тези теоретици, не желая да навлизам в теоретични размисли. Напротив – стремя се да разбера дали понятията, които те наричат „дискурс", съществуват в реалността и дали, ако се опитаме да определим такъв „дискурс", ще успеем да разберем природата или контекста на молитвата. Следователно пристъпвам към представяне на различните подходи, след което ще покажа как различните виждания може да помогнат на етнографа да вникне по-задълбочено в молитвената практика в контекста на транснационалната религия.

ЧЕТИРИ ТЕОРИИ НА ДИСКУРСА

Първият автор, на когото ще се спра, е Пол Рикьор (*Ricœur* 1981). Дискурсът играе много важна роля в разнообразните писания на Рикьор за херменевтиката – начина на възприятие на текстове. Но разбирането му, що е дискурс, е много просто. За Рикьор „дискурс" е говор, а „текст" е писмо. Разликата е важна поради различните начини, по които следва да разбираме тълкувателния процес между дискурс и текст. В дискурс контекстът е почти винаги конкретен – даден човек говори с друг (други) в дадено време, на дадено място. Поради това смисълът и тълкуването на думите и жестовете му са конкретни. В текста конкретността на дискурса отсъства и публи-

ката никога не е определима. Освен това различни публики – читатели в конкретни обстоятелства – може да тълкуват текста различно. Общо взето, етнографите работят с дискурс. Традиционен белег на „маломащабното общество", подлагано на антроположки анализ, е, че то се приема за неограмотено. Ето и допълнителна причина, поради която по-сложните общества и онези, в които писмени религии играят голяма роля, са по-малко податливи на антропологически изследвания. Например каква е ролята на текста на Корана в дадена ислямска общност? Молитвата в исляма постоянно ни препраща към (и черпи от) текста, макар че не е толкова „текстуална", колкото християнската. Дали самата молитва е контекст за „дискурс" или за „текст" (вж. *Stringer* 2000)? Тези въпроси са интересни, но наблягам върху момента *Рикьор*, че етнографът следва да разбира природата на дискурса: беседата като такава. Неминуемо етнографът превръща ежедневния дискурс в текст – магнетофонни записи на беседи, теренни записки. Как влияе това на изследването? Ще се върна на въпроса по-долу, а сега ще разгледам втория от четиримата теоретици.

Що се отнася до специализираната употреба на термина „дискурс", най-важното име е Майкъл Фуко (*Foucault* 1972). В многото си трудове по история на идеите Фуко използва дискурс, за да определи предмета на своя анализ. Повечето автори използват смисъла на думата, приданен ѝ от него. За Фуко интелектуалният живот е съставен от поредица повече или по-малко отделни дискурси. Всяка дисциплина или област на живота има свой дискурс и когато меним контекст или предмет, меним и дискурса. Самият дискурс е начинът, по който езикът и речникът се организират в дадена дисциплина или поле на изява. Нещо повече, Фуко твърди, че дискурсът според свои собствени параметри определя какво може или не може да се каже. Например има дискурс за медицината със собствена история, който Фуко проследява подробно и най-щателно. Той включва много широка гама спе-

циализирани термини и професионален жаргон. Включва и конкретни условия, в които следва да се ползва. Свързан е с конкретно облекло (бял халат), място (болници и подобни) и визуални изображения (скелети и плакати за здравословен живот). Усвоява се чрез дългогодишно образование и професионални изпити. Включва широк обхват препратки и – особено важно за Фуко – определя най-стриктни граници между приемливи и неприемливи изказвания в света на медицината. Влиза пациент в приемната и се оплаква от главобол – оттам сам дискурсът определя по-нататъшния разговор. Приемлива е беседа за биологични фактори и предписание за хапчета. Явно неприемлива е беседа за магия и зли духове и предписание за ритуал. Дискурсът е ясен, но на практика границите му са неясни. Как се ползва и от кого, е също ясно, с ясни политически оттенъци. За Фуко дискурсът е част от по-широк анализ на властта. Подобни дискурси има във всички сфери на живота. В случая с изследван тарикат лесно може да разгледаме ролята на такъв специализиран дискурс в живота на участниците – наред с въпроси за власт и легитимност и влиянието му върху зикра.

Третото виждане за дискурса е много близко до това на Фуко, но е по-свързано с гледището на използващия и по-малко отвлечено. В изследване на народностно и верски смесен район край Лондон Герд Бауман отбелязва, че различни етнорелигиозни групи придават различни смисли на думи като „култура" и „общност" в зависимост от събеседниците (*Baumann* 1996). Според Бауман местната общинска управа разбира тези думи по своему – например като признак на културната и общностна самобитност на всяка отделна народностна или верска общност, обуславяща самостоятелни и отделни подходи при кандидатстване за средства, и пр. Представители на тези групи също са обиграни в този език, ползват го при кандидатстване за средства и даже са принудени да го заимстват от общинските власти. Но вътрешно всяка група разбира „култура" и „общност" различно – най-

често с оглед да приобщи или да отлъчи отделни лица. Бауман определя езика на общината като „доминиращ дискурс" – езика, който всички етнорелигиозни групи следва да владеят, за да привлекат вниманието на властта. Но вътре в групите или между тях се ползват други „дискурси". Следва, че за Бауман „дискурс" е в основата си риторичен стил – начин на ползване на думи, обвързващ говорещия с дадена група или подход. Според Бауман всяка личност лесно мени дискурси и ползва например един набор думи и смисли сред „свои", друг – пред чужди, и трети – пред общината. Бауман нарича това „двойствена дискурсивна компетентност".

Последният разглеждан от мен теоретик не обсъжда „дискурса" като такъв, но обхватът идеи, с които борави, е много сходен и полезен за целите ми тук. Пиер Бурдийо е най-известен с концепцията „хабитас" [*habitas*], която ще представя (*Bourdieu* 1977). Според Бурдийо езикът и дискурсът са ограничени. Бауман е прав, че принадлежността на хората може да се определя посредством ползвания от тях речник, който те менят според обстоятелствата. А Бурдийо твърди, че личността се ситуира в определена подгрупа на сложно общество по признак, по-основен от езика. Хабитас обхваща неезикови съставки на поведението, конкретни за дадена обществена група. Общо взето, подсъзнателни съставки като осанка, жест и израз дават на околните да разберат мястото на личността в дадена обществена група. Хабитас се усвоява от семейството и връстниците и с време става неделим от личността. Дадени навици и действия са присъщи на дадени обществени групи и може да се разглеждат като част от тяхната култура. Други страни на хабитас пък са свързани не с етнокултурната група на дадена личност, а с разните организации, в които членува. Военнослужещите развиват определени навици. Дисциплината и редът щамповат тялото и поведението и трудно се отърсват. Определени религиозни групи също имат свои хабитаси –

подсъзнателни действия, изпълнявани изцяло автоматично: например католиците се кръстят; всички обреди развиват свои хабитаси по сходство с военното обучение. Безмълвният хабитас е толкова важен за разбиране на всякакво молитвено поведение, колкото и дискурсът. Затова приложих концепцията тук.

ДИСКУРС И АНАЛИЗ НА МОЛИТВАТА

Следва да се запитаме как това обсъждане на дискурса би ни помогнало да разберем ставащото при молитва. Вече заявих, че традиционните антрополози се съсредоточават върху разширения обществен контекст и че анализът на знаци може да ни каже твърде малко за самата дейност на молитвата като такава, макар че я слага в разширена среда. Моят подход за съсредоточаване върху процеса вместо върху смисъла ни помага при разбирането на онова, което май протича, но не ни говори за съдържанието му, а и отделя единични молитвени актове от контекста им. Нито един от двата подхода дори не загатва отговора на въпросите, повдигнати в проекта „Транснационален ислям", и не ни показва преплитането на местното и транснационалното в дадено събитие. Да видим дали дискурсът може да ни помогне в тези две области.

В книгата си правя опит да разгледам първата пречка. Някои твърдят, че молитвата е събитие и дейност с централно значение в живота им, но не намират думи да обяснят именно защо. В своя труд предполагам, че е така, понеже молитвата е свързана с придобит опит и личността никога не е изразявала словом заучения си отклик към нея. Затова се съсредоточих върху процесите. Но има и друг начин за преодоляване на пречката. Ако богомолците не кажат нищо (а смятам, че и не могат да кажат нищо) за личната си молитва, нека поне направим разбор на онова, което все пак казват. Така се съсредоточаваме върху Рикьоровия дискурс, съпътстващ молитвата и остана-

лите дейности в дадена конкретна обстановка. Както отбелязвам по-горе, това не значи да интервюираме или да произвеждаме текст за по-нататъшен разбор от недомлъвки. Това е призив да усвоим разбора на дискурса и сходни дисциплини и да разберем как думи, жест, външност и дори смирение имат определен смисъл в определени обстоятелства (*Coulthard* 1985). Този вид разбор е близък до етнографската методика, но никога не е опитван в антропологията (вж. *Bauman & Sherzer* 1974). Предполагам, една от причините за това е, че разборът е физически и хронологически отдалечен от терена. По традиция антроположкият разбор протича в университета въз основа на теренни записки. А и инструментариумът за разбор на беседи следва да сработва на място. Той и съответните концепции следва да са „под ръка" на изследователя. От своя страна последният следва да е действителен участник-наблюдател, анализиращ беседата, докато тя тече – колкото и да е трудно.

Вторият пример за дискурс – на Фуко – е един начин да постигнем това. Ако Фуко е прав, богослужението (било то петъчна молитва, християнска литургия или суфитски зикр) протича в контекста на разширен дискурс, който определя какво може и какво не може да се каже. В разговори с представители на различни християнски паства съм открил два отделни начина за подход към молитвата и двата пряко свързани с вижданията на Фуко за дискурса. Първият е да мълча за молитвата, говорейки за нея косвено и чрез загатване, или пък за конкретни молитви – да приема, че аз и събеседниците сме наясно с темата и следователно е излишно да я оповестяваме. Другият начин е да ползвам фрази и шаблони, с които хората уж изразяват молитвеното си изживяване, без да кажат нещо съществено. Ясно е, че шаблоните от втория начин са част от разширен дискурс на Фуко в самите църкви. Евангелизмът в християнството твърде реално ограничава обхвата от идеи, които може да се изразяват, произвеждайки дискурс, равен по сила (някои биха казали, по гнет)

на медицинския. При първия начин положението не е толкова ясно изразено, но очевидно действа подобно начало. Неподатливото на обуславяне не се облича в готови фрази, а просто се подминава. Но както шаблоните на евангелизма, това подминаване „работи" само ако събеседниците му придават един и същ смисъл. Следователно в този контекст ограничението на дискурса на Фуко действа сходно на шаблоните в евангелисткия контекст. И в двете присъства дискурс, който е широко известен и споделян вътре в църквата.

Ако горестказаното е правилно, задача за изследователя на молитви е да открие и разбере разширения дискурс на Фуко. Тогава по-нататъшният разбор по смисъла на Рикьор се улеснява. Изследователят следва да научи „езика" на групата, да навлезе в своеобразния ѝ дискурс. Това се предписва лесно, а се изпълнява трудно. Главната причина се съдържа в третия ми пример за дискурс – трудовете на Бауман. Да приемем, че обикновено изследователят е повече или по-малко „чужд" за изследваните. Ако приемем Бауман сериозно, приемаме, че пред чужди хора членовете на групата ползват дискурс, различен от онзı за пред свои. Това важи особено за членове на тайни или полутайни общества, като тарикати. Как да разбере чуждият дали слуша онова, което е в обръщение сред свои? Казано по-практично, как да прескочи етнографът пове че или по-малко учтивия представителен дискурс, за да се заеме с вътрешния? В сърцевината си това са практически въпроси, свързани с конкретната обстановка. Общият отговор е да спечелим доверието на групата и да станем донякъде „свои". За целта е ценен по-подробен разбор и дори приемане на груповия хабитас. А оттук въпросът прераства в етически.

Едно е ясно от горното обсъждане: единствено с етнографска методика можем да открием различните видове дискурс. Вече предположих, че етнографията е нужна при разбор на дискурса в смисъла на Фуко. Предвид представения по-горе разбор това е отправна точка за наблюдаване

сложен разбор на местната молитва спрямо транснационалния тарикат. Как би изглеждал той, е извън обхвата на настоящия реферат. Според мен фактът, че може да го постигнем само посредством етнографията, е доказан в разискването по-горе. Произтичащият от това факт – че етнографията трябва да е сравнителна и провеждана в ред местни групи, всички от които привидно споделят един и същ транснационален дискурс и хабитас – следва да е очевиден от предшестващото обсъждане. Такава е и целта, преследвана от проекта „Транснационален ислям“ на Бирмингамския университет.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

Bauman, R. & J. Sherzer (eds.). Explorations in the Ethnography of Speaking. Cambridge: Cambirdge University Press, 1974.

Baumann, G. Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Bourdieu, P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Coulthard, M. An Introduction to Discourse Analysis. London: Longman, 1985.

Eickelman, D. F. Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin: University of Texas Press, 1976.

Evans-Pritchard, E. E. Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Foucault, M. Archaeology of Knowledge. London: Tavistock Publications, 1972.

Geertz, C. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven: Yale University Press, 1968.

Humphrey, C. & J. Laidlaw. The Archetypal Actions of Ritual, A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Morris, B. Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Nichols, B. Liturgical Hermeneutics, Interpreting Liturgical Rites in Performance. .Frankfurt: Peter Lang, 1996.

Ricœur, P. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Said, E. W. Orientalism. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Southwold, M. Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism. Manchester: Manchester University Press, 1983.

Stringer, M. D. On the Perception of Worship, The Ethnography of Worship in Four Christian Congregations in Manchester. Birmingham: Birmingham University Press, 1999.

Stringer, M. D. Text, Context and Performance: Hermeneutics and the Study of Worship. – Scottish Journal of Theology (in press: 2000).

Turner, V. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970.

Young, M. W. (ed.). The Ethnography of Malinowski: The Trobriand Islands, 1915-18. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

МЕТОДИКАТА НА УСТНАТА ИСТОРИЯ И ИСЛЯМСКИТЕ ГРУПИ

Кристин Алисън,
Школа за ориенталски и африкански изследвания към Лондонския университет

В настоящия реферат преглеждам някои развития в методиката на устната история и някои главни огнища на дебат. Където е възможно, ползвам ислямски групи за илюстриране на теоретични моменти, но се налага да прибягвам и до други примери – някои важни изследвания са от Европа и от Африка. По-нататък разглеждам малко по-подробно някои подходящи моменти, произтичащи от работата в ислямски райони: мюсюлманското „родословие“ и силсилите. Надявам се, че тези примери и подбраната приложена литература ще представляват интерес за участниците в проекта.

Методологичните въпроси по устната история са подобни на онези по „конвенционалната“ такава и писмените ѝ извори. И в двете историкът разследва ред уместни извори (където ги има) и сверява факти. Той разглежда и природата на изворите, придавайки им подобаваща тежест. Обучаването на съвременните историци в нашата култура набляга почти изцяло на боравене с писмени материали. Историците ни са по-малко подготвени да тълкуват устни извори. Нещата не са стояли така винаги. Дори в Англия в миналото в много случаи устните доводи са били предпочитани пред писмените като „по-правдиви“; уповаването на писменото слово добива надмощие постепенно (*Clancy* 1993). Предразположението към писмените извори е въпрос по-скоро културен, нежели на правилна методика.

Естествено това не значи, че следва да приемаме мнения за историята безкритично. За правилното им тълку-

ване изследователят следва да е наясно с жанр и контекст. Опасността при традиционната беседа по „устна история", в която събеседник описва своето или на общността си минало, е, че самият жанр е разработен от западни интелектуалци и учени. Приканвайки събеседниците да представят своя разказ в хронологичен ред, сякаш са западни мемоари, водещият кани към изкривяване. Беседата е жизненоважна, но следва да се ползва внимателно. Подобен начин за предаване на сведения за миналото може да е чужд на изследваната общност или група. За правилно разбиране на историческия ѝ дискурс следва да сме запознати с това, как тя вижда миналото си, с прилаганите от нея стратегии и идиоми. Разглеждането на жанра не само помага да открием тънкостите на дадено послание или разказ, но и да разгърнем сложните припокривания и различия между подгрупи в общността – жени, родове и др. Много важно е „чуждият" изследовател да не приема, че даден жанр е непременно еднакъв за изследваната група и за неговото собствено общество. Например родословията на шейхски родове и силсили имат обществено значение като оправдаващи положението на дадени личности, а имат и верски измерения. Следва, че не може да ги тълкуваме като семейни родословия от Европа. Не може да си позволим да отхвърлим даден жанр, без да сме сигурни, че той няма историческо значение за изследваната група. Следва, че поне малко трябва да проникнем в тяхното разбиране за „история" и поне в началото да имаме представа от творческите им жанрове, като разказвачество на приказки, декламиране и по-прозаични словесни навици.

Islямският контекст е особено интересен от гледна точка на изследването на словесността и грамотността. В Близкия и в Средия изток преобладават писмените религии. В ислямския дискурс се набляга върху тясната връзка с другите писмени религии – юдаизма и християнството, – но същевременно в много области цари масова неграмотност със съпътстващите я верски предания и „на-

родни поверия". Ще се върна към този въпрос по-долу, а първо ще прегледам някои уместни приложения на устната история.

За какво ни е устната история? В някои случаи тя може да допълни познанията ни за периоди и събития. В бюлетина *Лято 1999* на Института за изследване на исляма в съвременния свят (Утрехтски университет, Нидерландия) Асфанех Наджмабади пише за „кучанските дъщери" – момичета и млади жени в провинциален Иран, продавани в 1905 от бедни селяни, неспособни другояче да платят данъци след лош урожай, или пък от тюркменски племена като ненужни трофеи. Навремето те се превръщат в *cause célèbre* – ходжите оплакват ориста им, агитатори социалдемократи ги дават като пример за богаташка неправда и управническа тирания. Те пораждат част от всеобщия гняв, който прераства в искания за конституционно управление – съставка на възникващия ирански националистически дискурс. Но „кучанските дъщери" въобще не фигурират в по-нови христоматийни трудове по иранска история. Авторите просто не ги смятат за важни. В статията си Наджмабади пита защо тази историческа трохичка е пренебрегната и я възстановява. Подобни епизоди, които често отпадат като маловажни от официалните истории, оцеляват в народния дискурс значително по-дълго – от работата си с кюрди езиди знам, че особено спомените за тегоби и преследвания често живеят доста по-дълго от век.

Различни проекти по устната история на ислямския свят се организират около събития – например проектът „Иранска устна история", разглеждащ революцията от 1979. В разказите си ключови действащи лица и потърпевши посочиха ред факти, които иначе биха били забравени. Но в англосаксонския Запад „устната история" бе разработена като обособено поле за изява на историци (много от тях социалисти), които смятаха, че голяма част от народната история се затрива и че от монопол на монарси и на политици историята трябва да се превърне в до-

стояние на широки обществени слоеве. Оттогава се формулира концепцията за „овластяване на онеправданите“ с проекти, насочени към хора с увреждания, към лесбийки и хомосексуалисти и към възрастни хора, страдащи от склероза.

Британският пионер на устната история Пол Томпсън дава добра представа за становищата на устните историци от 70-те в статия от 1988, публикувана през 1994. Според тях фактите са налице и чакат откриване – просто изчистваме беседите от предразсъдъци и фактите сами се избистрят. Тази методология се доработва след допир с работата на европейски устни историци. Един от тях е Алесандро Портели, изследовател на италиански работници в Терни. На демонстрация против НАТО през 1949 е застрелян работникът Луиджи Трастули, но информаторите на Портели упорито преместват станалото в 1953, твърдейки, че именно то е предизвикало улични боеве след масови съкращения (*Portelli* 1991).

Портели не вижда в това просто пример за непостоянството на обществената памет и несъстоятелността на устната история. Той го обръща в преимущество: признава, че информаторите са преместили случката, за да ѝ придадат по-голямо значение в строежа на своя групов разказ. Въпросите, как и защо е станало така, водят до много по-дълбоко прозрение у тази общност за своето минало и за себе си:

„Оралните извори са верни, но верността им е различна. Значението на устните показания може да не лежи във фактологията, а в отдалечаването от нея. Там изпъкват въображение, образност и желания. Затова няма „грешни“ устни извори.“

За Портели не е важна точността, а какво самите хора *смятат* за важно.

Тук възниква очевидният въпрос – доколко устните описания ни говорят за миналото и доколко за настоящето. По темата се води дълъг дебат между работилия в Конго белгийски историк Ян Фансина и функционалистки

настроени историци. Становището на Фансина е, че в неграмотна общност устната традиция представя истинна картина за миналото. Той доработва становището си във второто издание на авторитетния си труд, като твърди, че тя е „представител на миналото днес", а наблягането върху някои аспекти за сметка на други е редукционизъм (*Vansina* 1985:xii).

Във Франция и в Италия също протича голяма дискусия върху колективната памет и „субективността", което в контекста ще рече самосъзнание, идентичност и памет. Водещият труд по „колективната памет" и представяне на миналото е на Халбвахс (*Halbwachs* 1992). На лично, както и на колективно ниво протича процес на проникване в начините, по които хората строят паметта си, на наблюдаване и яснота относно запомненото и забравеното и причините за това.

Устната история става мултидисциплинарна – не само за историци, но и за антрополози, фолклористи, социолингвисти и психолози. В последно време се изследват начините за изграждане на памет. Теренна работа като тази на съпружеската двойка Берто показва, че класовата принадлежност играе важна роля. Изследвайки спомените на френски пекари, Берто откриват, че чирашките спомени са от два ясно изразени типа според това, дали информаторът е започнал като чирак и се е издигнал, или е останал работник. (Първите описват трудния чирашки живот като полезна дисциплина; вторите – като онеправдан.) Италианската учена Луиза Пасерини, която изследва спомени за фашизма в Италия, сочи премълчаването на факти – било поради желанието да се забравят травматизиращи епизоди или по други причини. Пол Конертън се съсредоточава не върху казаното, а върху обредността, съпровождаща припомнянето на минали събития (*Connerton* 1989). Той също така ни дава понятието „организирано забвение" – начина, по който доминиращи групи потискат паметта на малцинства и на други подчинени групи, като забра-

няват изразяването ѝ в обществото. Тази практика е широко използвана в авторитарни държави из Близкия и Средния изток. От своя страна тя увеличава решителността на малцинството да съхрани за потомството спомените си. Жослин Дахлия поставя под въпрос цялата идея за „общност“ като рамка за споделяни спомени. В работата си сред провинциални мюсюлмани из Магреба тя открива, че спомените са подредени по родословие и че важни събития като войни може изобщо да не влизат в тях (*Dakhlia* 1990). Работата ѝ има много общо с тази на Шриок (*Shryock* 1998). Ще се върна към нея по-долу.

„ИСЛЯМСКИЯТ СВЯТ“

В Средния изток и в други региони с мюсюлманско мнозинство преобладават „писмените религии“. Затова е парадоксално, че устно предаваните дискурси са особено жизнени именно там. Това се дължи на ниската грамотност в много от страните, както и на упражняваната строга цензура от множеството авторитарни режими. Малцинствените верски, исторически и политически дискурси остават преимуществено устни. „Фолклорът“ има голяма политическа стойност и се експлоатира пропагандно от държава и от малцинства (*Marzolph* 1998). Дори схоластичната традиция в исляма – тази най-„писмена“ от писмените религии – почива на трансмисия, съчетаваща писменото с устното – не само хадисите, но и по-късните тълкувания от учени мислители. По традиция в исляма човек не може да стане религиозен мислител само посредством книги. Преди това той следва да изслуша и научи тезите на друг признат мислител (*Nasr* 1995). Но както може да се очаква, разликата в признание между възвишените устни жанрове на ислямската схоластика и фолклорните предания (често смятани за суеверни) е огромна.

В islямските общества потомците на Пророка се радват на особена почет и родословията имат очевидни верски и политически измерения. В суфитските ордени кръвната връзка може да има значение (например в шейхските ро̀дове Накшибанди и Кадери в Кюрдистан), но „иджазата“ може да се предаде от водача и на личност, несвързана по родство. „Силсила“ е духовно родословие, а не списък на поколения от роднини. Накратко ще опиша две изследвания на потомци от различни части на ислямския свят.

Теренната работа на Дахлия в Джерид доказва, че там изразяват историята в рамките на родословия, всяко от които е тясно свързано с прародителя. По традиция се наблягa върху началото на рода за сметка на последвали периоди. Множество важни светски и държавни събития отсъстват. Личността на основателя предопределя тези на потомците. Той неизменно е ислямски светец (понякога има колебания, дали е живял в доислямски или в ислямски времена), а светостта му е ключова за положението на потомците. В някои предания проличава внимание относно политическите оттенъци в личността на прародителя. Например два рода воюват за правото да носят името на един прародител. Един род го погребва във владенията си, а другият го открадва и препогребва на своя земя. Прародителят придава светост не само на гроба, но и на потомците си. Дахлия със суха ирония отбелязва оплакванията на местни чиновници, че всички местни произлизали от светци и искали да им се опрощават данъците. Но светостта на прародителя далеч надхвърля това дребнаво (но хитро) съображение.

Любопитството на Дахлия относно пренебрегването на национални дискурси като независимост и война е споделяно от Шриок, изследвал йордански бедуински племена (1997). В теренната му работа личат отделните исторически дискурси на всеки род, но повечето му ин-

форматори говорят за отминало „юнашко време", приключило в началото на XX в. Освен това дискурсите на различни родове са противопоставени един на друг и огласяват родствени искове и контраискове. Следва, че за тези бедуини историята винаги е била многогласна и неспособна за унифициране в „окончателен" национален вариант. Тези враждебни дискурси се противопоставят на портретите на „арабско единство" в официалните йордански средства за обществено осведомяване и препъват опитите на бедуински историци да изготвят писмени племенни истории. Един такъв историк преодолял всичко това просто като се впуснал в митологизиране на клана си. Щастливо открил светец прародител, сдобил се с политическо влияние. Но другите бедуини остават негови врагове. На местно ниво те не могат да постигнат съгласие относно печатен вариант на племенното минало.

Ето изкусното обобщение на Шриок за „диглосния" модел на бедуинската историческа истина:

– изконната истина е притежание на Господа. Тя е *божествена* и се открива в Светото писание;

– истината за твърденията на племената ... се преценява само посредством разглеждане на това, чрез каква трансмисийнна верига [„иснад"] са дошли преданията, на които почива племенната памет ... Устната традиция не е нито библейска, нито свята. Тя е дълбоко езическа. Голямото ѝ значение е във връзката между виждането на общността за миналото (социалната памет) и сегашната ѝ идентичност (1997:217).

Както при „научната", така и при „суеверната" устна традиция отново намираме разлика между висшата религиозна истина и много по-съмнителните племенни предания. Ключов тук е принципът иснад: едно е религиозната власт да се позовава на него, а друго – на текстове. Да вземем пример извън изконния ислям, но от ислямския свят: йезидите са хетеродоксна кюрдска секта, където доскоро цареше възбрана спрямо грамотността. Само на един клан бе разрешено да чете и пише; Светото писание се преда-

ваше устно. Но към края на XX в. многобройни млади йезиди тръгват да учат, а през 70-те двама висшисти събират и публикуват голяма част „кюли", или верски предания, с което предизвикват разногласия в общността. С време влиянието на труда им нараства. Доскоро всяко верско допитване би било донесено пред праведен човек, който да го разреши. Разрешението става въз основа на произхода (йезидите имат касти) и знанието на предания. Обаче наскоро Крейенбрьок отбеляза, че писмените кюли започват да се ползват в това качество от образовани йезиди (*Kreyenbroek*, непубликуван доклад, Берлин, 1999). Това е начало на нов вид религиозност за йезидите.

КАДИРИТСКИ „СИЛСИЛИ" В КЮРДИСТАН

Без съмнение участниците в проекта имат отлични познания върху силсилите на Накшибендите, но ще включа бележките на ван Брюинесен за кадиритските силсили с надеждата, че може да са полезни за сравнение. Кадиритското братство е свързано с шейховете Барзинджи и е активно в Кюрдистан при пристигането на ордена Накшибенди в началото на XIX в., воден от харизматичния индийски възпитаник кюрда Мавлана Халид. Кадиритските шейхове ревнуват бързото разрастване на Накшибендския орден за сметка на ерозията на политическото си влияние.

Очевидно силсилата не е непременно устна. Тя може да се декламира, но често се записва за излагане в текета. Ван Брюинесен отбелязва доработки и промени в силсилите. Съществуват разлики между кюрдските ордени – накшибендите излизат с (уж) пълни и непрекъснати родословия, а кадиритите споменават само най-важните фигури – както в светските кюрдски родословия. Понякога липсват няколко поколения, но това традиционно се обяснява с видения на мистици за велики шейхове от едно време. Така се получава своего рода духовно късо съединение и междинните поколения може спокойно да отпаднат от

силсилата. Несвързани с тариката едновремешни шейхове, оставили особено добри спомени, може да се заимстват за укрепване авторитета на тариката като праведен, или ортодоксален. Например знаменитият с трезвостта и ортодоксалността си Джунаид Багдадски е включен в една силсила, докато екстатичният опиянен мистик Абу язид Бистамски отсъства въпреки по-голямото си влияние в тариката. Мансур ал-Халладж също фигурира често – мнозина твърдят, че им бил сродник, макар че ван Брюинесен не чува името при декламиране на техните силсили. Тук възниква въпросът за разликите между вътрешния дискурс и официалната силсила, чийто отговор е само в подробното изследване на употребите на силсилата в контекст.

Някои силсили, събрани от ван Брюинесен, подчертават родствената приемственост между повечето фигури. Например шейховете Иса и Муса Барзинджи са представени като потомци на Седмия имам. Другаде пък връзките явно са от духовно естество. Ван Брюинесен отбелязва, че във всички разгледани от него силсили двата века между основателя на ордена Абд ал-Кадир ал-Джилани („Гилани" на персийски и на кюрдски) и пристигането на ордена в Кюрдистан са доста неясни. Това може да се очаква в народни предания и устен дискурс – важни периоди са отразени, а по-маловажни епизоди и фигури отпадат.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Моето виждане за устната история е, че докато тя е полезна за откриване на нови факти за миналото (особено ако режимът е бил потиснически), голямото ѝ значение за учените е в тясната връзка между виждането на дадена група за миналото и сегашната ѝ идентичност. (Впрочем на терен повечето ми информатори смятат, че търся „факти" вместо основни схеми.) Несъмнено е, че споделяното виждане за миналото сред верски-

те и народностни общности е важна спойка. Твърде много трудове върху исляма остават сковани в текстови изследвания и много остава да се направи за „устните изследвания на религията", за изследване на празнината между текстовата и практическата религиозност. В „моята" специализирана област Кюрдистан хетеродоксни групи, като йезиди, алевити и членове на „Ахл-е-Хакк", са подлагани на антроположки и религиозни изследвания. Но религиозността на огромното мнозинство мюсюлмани сунити – население нискограмотно, с процъфтяващи суфитски братства и култови практики, доста сходни с тези на съседни немюсюлмански общности – е едва изследвана. Прилагането на методиката и на техниката на устната история към исляма обещава да даде плодотворни резултати.

ПОДБРАНА БИБЛИОГРАФИЯ

Atiyeh, G. N. (Ed.). The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East. Albany, 1995.

Ben-Amos, D. (Ed.). Folklore Genres. Austin, Texas, 1976.

Clancy, M. T. From Memory to Written Record: England 1066–1307. 2nd ed. Cambridge–Mass–Oxford, 1993.

Connerton, P. How Societies Remember. Cambridge, 1989.

Dakhlia, J. L'oubli de la cité. Paris, 1990.

Georgeon. Lire et écrire à la fin de l'Empire ottoman: quelques remarques introductives. – Revue du Monde musulman et de la Méditerranée, 75-76, 1995, No 1-2, 169-179.

Halbwachs, M. On Collective Memory. Chicago–London, 1992.

Henige, D. P. The Chronology of Oral Tradition. Oxford, 1974.

Hymes, D. H. Foundations in Sociolinguistics: an Ethnographic Approach. Philadelphia, 1974.

Ladjevardi, H. Iranian Oral History Project. Cambridge, Mass., 1988.

Marzolph, U. What is Folklore good for? On Dealing with Undesirable Cultural Expression. – Journal of Folklore Research, 35, 1998, No 1, 5-16.

Nasr, S. H. Oral Transmission and the Book in Islamic Education. – In: *Atiyeh, G. N.* Op. cit., 57-70.

Perks, R., A. Thomson. The Oral History Reader. London, 1998.

Portelli, A. The Death of Luigi Trastulli and Other Stories. New York, 1991.

Scribner, S., M. Cole. The Psychology of Literacy. Cambridge–Mass–London, 1981.

Shryok, A. Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan. Berkeley, 1997.

Thompson, P. The Voice of the Past: Oral History. Oxford, 1988.

Tonkin, E. Narrating Our Pasts: the Social Construction of Oral History. Cambridge, 1992.

Vansina, J. Oral Tradition as History. London, 1985.

ИЗСЛЕДВАНЕ НА СУФИЗМА В ПОСТСЪВЕТСКИ ДАГЕСТАН, РУСКА ФЕДЕРАЦИЯ

*Галина М. Емелянова**

МЕТОДИКА

Рефератът представя предварителни резултати от два изследователски проекта, финансирани от Съвета за стопански и социални изследвания (The Economic and Social Research Council, ESRC): „Ислям, народност и национализъм в постсъветската Руска федерация" (1997-1999) и „Народност, политика и транснационален ислям: изследване на суфитския орден на накшибандския шейх Назим ал-Хаккани" (1998-2001). Съсредоточавам се върху организацията, доктрината и политиката на дагестанските суфити. Преглеждам главните методологически, етически и политически проблеми на изследването.

Главните прилагани методи са: I. медиен анализ[1] и II. беседи с елити[2].

---

* Д-р Галина Емелянова е специалист ислямист. Защитава докторат по история на исляма в Московския държавен университет през 1984. До 1994 е научен сътрудник към Института по ориенталистика към Руската академия на науките. От 1994 г. е н. с. в Центъра за руски и източноевропейски изследвания към Бирмингамския университет в Англия. Води широки изследвания и публикува материали в Русия и по света върху въпросите на историята и съвременната етнополитика и религия в Близкия изток и ислямските райони на руско-съветската империя и постсъветска Русия. Понастоящем работи по проекта на ESRC „Народност, политика и транснационален ислям – изследване на транснационалния суфитски орден", съсредоточен в Дагестанската автономна република на Руската федерация.

I. Медийният анализ играе три роли в проекта. Първо, тясно проследява етнорелигиозната динамика в Дагестан и реакциите на населението към дадено събитие или официална политика. Второ, улеснява избора на ключови лица, водещи дебата по взаимоотношенията между народност, религия и националност; дава нужния фон за подбор на събеседници и подпомага кръстосаната проверка на изказвания в беседи спрямо официални съобщения и „популяризирани" изказвания. Трето, медиите са ключови строители на дискурси по исляма и национализма и следователно заслужават същия критичен разбор като държавните, верските и недържавните документи и дейности. Тъй като дискурсивната роля на медиите е най-важна в изследването, разборът е текстови – статии от видни фигури в исляма, от политици и общественици, от анализатори и учени, за сметка на количествено-съдържателния такъв. Всички ключови местни и областни вестници, както и тематично сродни на проектите списания са изследвани между 1997 и 2000.

II. Беседите с елити са ефективен начин за събиране на сведения от уникално привилегировани участници в изследваните процеси. Прякото им участие в оформянето на новата духовна, идеологическа и политическа инфраструктура, както и в дебата в обществото и сред елита ги прави „двоен" предмет на изследване. Разборът на беседите дава ценни прозрения в „емпириката" на ставащото, но и в дискурсивните стратегии на участниците. Събеседници се подбират чрез сведения от периодиката, преглед на официални документи и специализирана литература, чрез мрежите от връзки и чрез личните контакти в хода на изследването, както и чрез „лавинен подбор". Проведени са около 120 беседи, разделени поравно между последователи на шейх Назим, негови опоненти сред дагестанските суфити, представители на несуфитски ислямски групи (вкл. Салафия), ислямски сановници, представители на политическия, интелектуалния и културния елит.

ИСТОРИЧЕСКИ ФОН НА ИЗСЛЕДВАНЕТО

Дагестан[3] бе избран за изследване поради силната си и продължителна суфитска традиция и важното си място в историята на Международния суфитски орден на шейх Назим ал-Хаккани. Islямът е донесен от арабите през VII – VIII в. Към XV – XVI в. дагестанците приемат шафийския месхеб (съдебна школа), който е сунитски. От XVI в. нататък болшинството дагестански мюсюлмани започват да изповядват суфизма. Преплитането на суфитите и тухумите (дагестански родове) произвежда особен дагестански суфизъм – тарикатизма[4]. В него има многобройни доислямски обичаи, както и норми от адат (традиционно право). Тарикатизмът става преобладаваща форма на народния ислям въпреки жизнената местна традиция на интелектуалния, „висок" ислям, представяна от улемата (ислямската интелигенция). През XVIII и XIX в. тарикатът на накшибандите е мобилизационната рамка за съпротива срещу руския експанзионизъм в района.

След болшевишката революция в 1917 Дагестан влиза в състава на съветската държава[5]. Над 70-те години съветски атеизъм са катастрофални за дагестанския ислям. Огромното мнозинство дагестански джамии и медресета са разрушени или закрити. Суфитските шейхове и улемата са избити, преследвани или принудени да се изселят. В резултат на това „високият" интелектуален ислям е необратимо сринат, а народният суфитски ислям минава в нелегалност. Тъй като въпреки всичко не успяват да изкоренят исляма, съветските власти го контролират чрез мюфтийствата в които работят мюсюлмански свещенослужители колаборационисти[6]. Те са единствените законни представители на съветските мюсюлмани. От 1943 до 1989 дагестанските мюсюлмани заедно с другите техни единоверци от ислямските автономни републики и райони из Северокавказието са управлявани от ДУМСК (Духовное управление мусульманов Северного Кавказа) в Махачкала. Ръководството на ДУМСК приема официалното становище за тарикатизма

като религиозно мракобесничество и забранява всякаква суфитска дейност. Въпреки съветските репресии дагестанският суфизъм оцелява, макар и притиснат в дълбока нелегалност. При това суфитските шейхове, а не официалните свещенослужители са истинските радетели за мюсюлманството и културата му в Дагестан. След Горбачовото „разведряване" от 1986 – 1991 Дагестан става едно от средищата на мюсюлманското възраждане, характерно за ислямските райони на бившия СССР. Посткомунистическото духовно освобождение позволява на дагестанските мюсюлмани да прекратят сенчестото си съществуване.

ТАРИКАТИЗМЪТ – ОРГАНИЗАЦИЯ, ДОКТРИНА И ПОЛИТИЧЕСКИ АНГАЖИМЕНТ

Започналото в края на 80-те години рухване на тоталитарния съветски строй съживява дагестанския суфизъм – тарикатизма. Той излиза от нелегалност и започва да радее за щателна повторна ислямизация на дагестанското общество. Въпреки десетилетията съветско потисничество тарикатистите тайно запазват йерархиите си и местните структури на родствена или семейна основа. Според някои експерти суфити са повече от 60 на сто от дагестанците[7]. Болшинството суфити в многонационалната страна са авари – смятани за най-религиозната народност. Много са суфитите сред даргините, кумиките и ногаите, смятани за среднорелигиозни. Организационно суфитите се делят на 40 – 50 вирди (школи в тариката). Най-крупни вирди са накшибандският и шазалският. Но аккин-чеченците, живеещи в Хасавюртовския район, принадлежат главно към кадирския тарикат[8]. Има и последователи на джазулския и ясаутския тарикат (последните сред ногаите-турци от Ногайския район). Вирдите се оглавяват от шейхове, някои от които преподават ученията на повече от една школа. Така най-често се съвместяват накшибандски и шазалски вирди[9]. Сред най-

видните дагестански шейхове са Бадрудин Ботлихски, Саид-афенди Чиркеевски, Магомед Амин Гаджиев, Мухаджир Догрелински, Арсланали Гамзатов (Параулски), Рамазан Гимрийски, Идрис-хаджи Исрафилов, Абдулуахид Какамахински, Мухаммад Мухтар Кахулайски, Таджудин Хасавюртовски, Сираджудин Хурикски и Абдулгани Закаталски. Някои местни суфити са последователи на покойните шейхове Али-хаджи Акушински, Амай, Гасан Кахибский, Кунта-хаджи и Вис-хаджи[10].

По стара традиция дагестанските тарикатисти, особено накшибандите, са по-политически обвързани, отколкото суфитите в останалия ислямския свят. При „перестройката" дагестанските суфити и ислямските традиционалисти[11] се връщат в обществения живот и оспорват легитимността на съветските ислямски чиновници от ДУМСК. Те стават главни двигатели на ислямското Възраждане. Характерен знак на неговото суфитско измерение е възстановяването на зияра (народно суфитско поклонение) на над 800 мазара (гробници на шейхове и обекти на поклонение). Тарикатистите засилват участието си в политическите процеси по места чрез издигането на свои представители в селските общини[12]. Това способства за възстановяването на народни ислямски празници, както и за частичното връщане на някои ислямски норми в храненето и облеклото.

Сред другите важни характеристики на религиозното пробуждане са бързото увеличаване броя на джамиите и мюсюлманските образователни заведения. До 1985 действат само 27 джамии; няма ислямски училища; само на десетина дагестанци се разрешава да отиват на годишния хадж. Към 1996 вече има 1670 регистрирани джамии, девет ислямски института (от които три са университети), 25 медресета, 670 мектеба и 11 ислямски културно-благотворителни центъра[13]. В Дагестан се зарежда също ислямска периодика – нещо отсъстващо в съветската ера. Първите ислямски заглавия са вестниците „Ас-салам" („Мир"), „Исламский вестник," „Нур-ул-

ислам" („Islямска светлина") и „Международная исламская газета". От лукс, запазен за шепа подбрани свещенослужители, хаджът става достъпен за хиляди обикновени дагестански мюсюлмани. Активизирането на тарикатистите е съпроводено от бързо политизиране. Потенциалното вътрешно триене между суфитите и съветската власт се изявява в участие в ислямско демократично опозиционно движение, включващо и дисиденти интелектуалци, и ислямисти (последните погрешно, но широко известни като „вахабити")[14]. Крайната цел на опозицията е икономическа и политическа либерализация и реислямизация на дагестанската страна и общество. Преките им искания са отстраняване на смятаното за пречка за ислямското възраждане старо ръководство на ДУМСК и неговата подмяна с ново поколение ислямски богослужители – „новите имами" суфити и ислямисти, твърдящи, че са „чисти" от връзки със съветската власт и КГБ. В 1989 мюфтията Геккиев е обвинен в корупция, сътрудничество с КГБ и морално разложение и принуден да подаде оставка[15].

След оставката на Геккиев ислямският демократичен съюз се разпада. Тарикатистите искат да управляват дагестанската умма и отблъскват ислямистите. За заздравяване на религиозно-политическите си позиции тарикатстки активисти се съюзяват с лидери на разните националистически движения, възникнали по време на „парада на независимостта" в Русия (1989 – 1992). Сближаването между националисти и тарикатисти води до ислямизиране на националистическия дневен ред. В резултат лидерите на главните националистически организации се сблъскват по въпроса за водачество в мюфтийството – неизменна съставка на независимостта, както и важен източник на средства от страната и чужбина.

Под натиска на различни националистически фракции през 1989 ДУМСК се разделя на седем мюфтийства – по едно на мюсюлманска автономия в Северен Кавказ. Повечето нови мюфтийства се ръководят от предста-

вители на суфитите, с което суфитският ислям е признат и става официално водещ в района. Водачеството в новия ДУМД (Духовное управление мусульманов Дагестана) е оспорвано между традиционалистите – представители на най-крупните националности – аварци, даргинци, кумики и лаки. До 1992 главното взаимоборство е между аварите (преобладавали в ислямското чиновничество през съветския период) и останалите. Борбите се изострят от вътрешни сблъсъци. Например аварските традиционалисти се делят според мнението си за влиятелния накшибандски шейх Саид-афенди Чиркеевски, чийто вирд има значително числено и идеологическо преимущество пред останалите суфитски вирди. Неаварският блок се тресе от сблъсъци между традиционалистите даргинци, кумики и лаки.

Първоначално в надпреварата за мюфтийството печелят неаварите. В началото на 1989 кумиките издигат своя кандидат-шейх Мухаммад Муктар Бабатов за дагестански мюфтия. След няколко месеца той е заместен от Абдулла Алигадзгиев – протеже на даргинската улема. През януари 1990 кумиките контраатакуват: Багауддин Исаев става дагестански мюфтия. Но религиозното надмощие на кумики и даргинци е мимолетно. В края на 1990 аварските „млади имами" засилват кампанията си за възстановяване на аварското господство в ислямската власт. Интересно е, че за да избегнат обвинения за връзки със старата съветска ислямска върхушка, те наблягат върху демократичността си, в частност чрез съдействие с Ислямската демократическа партия, водена от Абдурашид Саидов[16]. През февруари 1992 аварите възвръщат ръководството си върху мюфтийството с „избора" на Саид Ахмед Дарбишгаджиев. Но въпреки създадения си демократичен образ той не успява да спечели подкрепата на повечето неаварски свещенослужители. Последните основават три етнически мюфтийства, претендиращи, че представят мюсюлманите кумики, даргинци и лаки[17]. Изправено пред растящото отчуждаване на мюсюлманите

неавари, аварското ръководство на ДУМД отхвърля демократичните си позиции, скъсва отношенията с ИДП и търси подкрепа от държавата.

Промяната в политическата ориентация на ДУМД е съпроводена от прегрупиране на силите сред аварите традиционалисти. В 1994 става ясно, че аварският шейх Саид Айцеев е отстранил враговете си сред тарикатисти и улема и е утвърдил контрола си над ДУМД. Новият мюфтия Магомед Дарбишев е протеже на Саид-афенди и верен изпълнител на волята му. И следващите му приемници (Сеид Мухаммад Абубакаров, аварин, 1996 – 1998, и Ахмад-хаджи Абдулаев, аварин, 1998 до днес) са близки до него. По време на управлението им мюриди на Саид-афенди, особено от родния му Гумбетовски район, получават водещи постове в ДУМД[18].

Наред с установяването на верско надмощие шейх Саид-афенди укрепва влиянието си в други сфери на обществения живот. Негови последователи и сподвижници проникват в политическите структури. Одобрението му е решаващо за мнозина дагестански политици и делови хора[19]. Растящата му власт кара бивши опоненти да търсят неговото благоразположение. Такива са кумикският шейх Арсланали Гамзатов и даргинският шейх Абдулвахид Какамахински. Същевременно враговете му – аварските традиционалисти шейх Таджуддин Хасавюртовски и Идрис-хаджи Исрафилов, влизат в опозиционния лагер, воден от кумикските шейхове Мухаммад Мухтар Кахулайски и Иляс-хаджи и от даргинските традиционалисти Мухаммад Амин, Магомед-хаджи и Абдулла-хаджи Алигаджиев.

В 1994 дагестанските власти откликват на исканията на Саид-афенди и обявяват ДУМД за единствения законен върховен ислямски орган в републиката – и действително накшибандският суфизъм на вирда на шейх Саид-афенди е свързан с главното русло на дагестанския ислям. Съперничещите кумикско, даргинско и лакско мюфтийство са обявени за незаконни и самопровъзгласени. ДУМД

обявява и легитимността на трима накшибандски и шазалски шейхове успоредно с тази на Саид-афенди: Бадруддин Ботлихски, Алсланали Гамзатов (Параулски) и Абдулвахид Карамахински. Тримата приемат първенството на Саид-афенди. Останалите дагестански шейхове са обявени за муташейхове (лъжешейхове).

Официалната подкрепа позволява на ДУМД и на Саид-афенди да ползват държавната инфраструктура, масовите медии и тайните служби за заздравяване на господството си[20]. ДУМД пуска в ход пропагандна кампания срещу настъпващия вахабизъм, който сериозно заплашва духовния му монопол. Вахабитите са „агенти" на „долар-исляма", изкуствено раздухван от елементи враждебни не само на исляма, но и на дагестанските национални интереси и тези на Руската федерация като цяло. От своя страна дагестанските власти са също заинтересовани от успеха на кампанията срещу вахабизма – тя укрепва политическия им образ в очите на население, което все повече губи илюзиите си в сблъсъка с подкупното и нескопосно управление.

Под натиск от групата на Саид-афенди през декември 1997 дагестанският парламент провъзгласява забрана върху вахабитската дейност, определяйки я за верски екстремизъм. Редица вахабитски водачи са арестувани, канторите им са разгромени, а изданията им забранени. Тази държавна акция радикализира дагестанските вахабити, които влизат в съюз с чеченските сепаратисти. В началото на 1998 водачите на „Уаххаби Джамаат" обявяват джихад на дагестанския режим. През август и септември 1999 те участват в неуспешното чеченско нахлуване в Дагестан, ръководено от чеченските командири Басаев и Хаттаб и засегнало Цумадинския, Ботлихския и Новолакския район на страната. В отговор на нашествието дагестанските власти обявяват нови мерки срещу вахабизма и приемат нов, строг закон за изкореняване на явлението от Дагестан. Участието на радикални вахабити в чеченското нашествие решително обръща общественото

мнение в Дагестан в полза на тарикатизма и подрива шансовете на вахабитите за успех в близко бъдеще. Акциите против вахабизма допълнително заздравяват хватката на Саид-афенди върху дагестанската islamска общност.

Съюзът между тарикатистите и де факто атеистичния режим повлиява на темпото и обхвата на религиозните реформи в Дагестан. За разлика от ислямско-демократичната опозиция тарикатистите изоставят исканията за ислямска държава и се обявяват за прилагане на строго парламентарни методи при повторната ислямизация на дагестанското общество. Според ръководството на ДУМД процесът трябва да започне с ислямизиране на образованието и постепенното връщане на ислямските правни норми, отхвърлени през 20-те години[21]. Мюфтийството вижда близкия до традициите на накшибандския суфизъм турски ислям като възможен модел за дагестанския тарикатизъм[22]. То възлага на марионетната Ислямска партия на Дагестан (ИПД) да лобира за ислямски дневен ред[23]. Парламентарните искания на ИПД включват официалното признаване на исляма като „религия на демократичното мнозинство" и отпадане от конституцията на текстове, обуславящи отделянето на религията от държавата и учебните заведения[24].

Въпреки самоизбраната роля на тарикатистите като трибуни на мюсюлманските интереси народната оценка за тарикатисткото чиновничество в ДУМД е ниска. Тарикатистите биват обвинявани в ендемична корупция и връзки с организираната престъпност. Тарикатисткият ДУМД е предмет на остри критики за измама, теологическа некомпетентност и войнстваща нетърпимост спрямо религиозните противници[25]. На широката общественост е известно, че ДУМД злоупотребява с монопола си върху въпросите на хаджа за извличане на парични изгоди. Конкретно се твърди, че мюфтийството манипулира визовите такси и цените на Корана и на ислямска литература, изпратени от чуждестранни ислямски организации като безвъзмездна помощ[26]. Обществото е обез-

покоено и от начина, по който ДУМД назначава местните имами. Често по селата за имами се назначават слабообразовани хора, чиято главна „добродетел" е верността им към шейх Саид-афенди. Духовните противници на ДУМД укоряват ръководството в недостатъчна религиозна и теологическа подготовка и за липсата на улема в средите му. Показателно е, че фетви не са издавани от началото на 90-те години.

В общи черти сливането на тарикатизма и подкупната, полупрестъпна държавна система предопределя съюзяването му с режима, който приключва постсъветските промени към средата на 90-те. Ядро на последния е старата атеистична съветско-партийна номенклатура, чиито членове запазват постовете си под нови, „демократични" етикети[27]. Към нея се присъединяват някои нови елементи – било дагестански парвенюта (местно превъплъщение на „новые россияне"*), било активисти на главните етнобизнес партии[28]. Макар че дагестанската конституция дава право на законодателна инициатива и равностойно представяне в Държавния съвет на 14 държавноправни етнически групи и народности, реалната политическа и стопанска власт е монополизирана от даргини и авари[29]. Даргините придобиват влияние на политическата арена, а аварите запазват традиционното си господство в стопанската и идеологическата сфера[30]. Повечето водещи политици са тясно свързани със съответните етнобизнес мафии. Дагестанското правителство е силно зависимо от федералните субсидии. Управляващата върхушка и тарикатисткото ислямско чиновничество се характеризират с авторитарност, шираща се продажност и подкупност, неспособност да овладеят нарастващата престъпност и тероризъм и острите стопански и обществени проблеми. Последствията са

---

* В положителен смисъл – пример на новия постсъветски русин; в отрицателен смисъл (напоследък по-често) – пряко производно от *nouveaux riches*. Б. пр.

продължително изоставане и застой и блокиране на всякакви структурни реформи за модернизиране на дагестанското общество и неговото преобразуване в демократично и гражданско.

РОЛЯТА НА ШЕЙХ НАЗИМ АЛ-ХАККАНИ СРЕД ДАГЕСТАНСКИТЕ СУФИТИ

Шейх Назим печели умерен брой последователи в Дагестан. Посещавайки страната в 1997, той издига дагестанския суфит Абдул Вахид (аварин) за свой халифа. Мюриди на шейх Назим има в няколко дагестански района, както и в Чечня и Карачаево-Черкесия. Мнозинството негови мюриди са тюркски говорещи, но народността не е определяща – мюриди има и сред кавказките народности: авари, лаки и даргини и чеченци. Шейх Назим е признат за истински накшибандски шейх и от мюридите на дагестанеца шейх Шарафуддин – предшественик на шейх Абдалла ад-Дагестани, който на свой ред е бил шейх на Назим ал-Хаккани. Показателно е, че шейх Назим е високоуважаван от западноориентираната дисидентска дагестанска интелигенция. Тя няма доверие в шейх Саид-афенди Чиркеевски, смятайки го за приемник на накшибандите, подчинили се на руската и съветска власт и продажници на имперска Русия, Съветския съюз и постсъветските режими. Мисионерската работа на шейх Назим обаче е сериозно възпрепятствана от:

– голямото сраставне с политиката на вирда на шейх Саид-афенди Чиркеевски;

– де факто духовния монопол на същия върху дагестанското ислямско чиновничество;

– съпоставката между него и тъй наречените вахабити и враждебни суфитски фигури;

– общата политическа неустойчивост в района и скорошния въоръжен метеж на дагестанско-чеченски ислямисти (вахабити) в Западен Дагестан;

– техническата изостаналост на Дагестан, която го откъсва от електронната мрежа, тъй важна за провеждане на линията на шейх Назим из Европа, САЩ и другаде.

В Дагестан шейх Назим трябва да преодолее официалната пропаганда на мюфтийството, която го представя за муташейх. Мюфтийството признава само четири дагестански шейхове за законни: Саид-афенди Чиркеевски, Бадруддин Ботлихски, Арсланали Гамзатов (Параулски) и Абдул-Вахид Какамахински. Всички те са от накшибандско-шазалския тарикат и претендират, че са приемници на шейх Сайфул-кади – смятан за кутб. Те оспорват твърденията на шейх Назим за място в накшибандската силсила, като припомнят спора след смъртта в 1882 на дагестанския шейх Абдурахман ас-Сугури. Последният оглавява най-войнствено настроените тарикати, обвинява останалите в равнодушие спрямо руската окупация и предпочита изгнание пред руско робство. Повечето накшибанди приемат руското господство (линията на шейх Сайфул-кади). Те обвиняват противниците си в отклонение (тагаюр) от накшибандските принципи. Теоретично е възможно да се твърди, че шейх Назим представлява войнственият клон на тариката, докато шейх Саид-афенди и други дагестански сановници са от главното русло на накшибандския тарикат.

Официалната дагестанска ислямска периодика обвинява шейх Назим в това, че:

– подправял накшибандското учение за свои лични и политически цели, с което засягал принципа „ман тагайяра лайса минна" („измениците отлъчваме");

– претендирал за принадлежност към деветимата последни истинни накшибандски шейхове, прозрели истината;

– не признавал месхебите;

– бил приемник на муташейха Абдалла ад-Дагестани;

– обезценявал иджазата (разрешението) чрез нейното неразумно и произволно раздаване;

– изкривявал суфитската етика чрез навлизане в духовните владения на други дагестански шейхове и пренебрегване на дагестанското мюфтийство;

– осквернявал накшибандския зикр чрез въвеждане на някои елементи на шумния зикр „Аллах, Аллах, Аллах" на мястото на тихия и учтив вътрешен зикр;

– бил в близки отношения с лака Надиршах Хачилаев – бивш председател на Съюза на мюсюлманите в Русия (СМР), който от септември 1999 е подследствен за участие в чеченско-islямисткото нашествие в Дагестан;

– бил подкупен от британското и турското разузнаване за подриване на истинския тарикатизъм в Дагестан[31].

След започналата през август 1999 акция на режима против вахабитите и останалите нетрадиционни религиозни организации и движения последователите на шейх Назим минават в дълбока нелегалност. Оттогава официалните средства за масово осведомяване водят борба срещу „третата сила", която Ем-Ай Сикс[32] и ЦРУ управлявали с цел дестабилизиране на ислямските руски райони в интерес на американски и британски нефтови и газови компании, изграждащи резервен маршрут за газ и нефт от Средна Азия, избягващ Иран и Ирак и минаващ през Афганистан за Пакистан. Твърди се също, че Саудитска Арабия, САЩ и Обединеното кралство са изиграли голяма роля за превръщането на Чечня в база на международния тероризъм и вахабизъм с цел да продължат стопанската криза в Русия и да я превърнат в суровинен придатък на Запада. Следователно вахабизмът е обявен за екстремистко верско-политическо движение. Що се отнася до бъдещи проекти, на всякакво сътрудничество на научно или друго ниво с Обединеното кралство се гледа с подозрение.

БЕЛЕЖКИ

[1] Вж. *Bell, A., P. Garrett (Eds).* Approaches to Media Discourse. Oxford, Blackwell, 1998; *Berger, A.* Media Research Technique. London, Sage, 1991; *Van Dijk, A. T.* Discourse and Communication: New Approaches to the Analysis of Mass media. Berlin, Walter de Gruyter, 1985.

[2] Вж. *Hertz, R., J. B. Imber (Eds).* Studying Elites Using Qualitative

Methods. Sage, 1995; *Moyser, G., M. Wagstaffe (Eds)*. Research Methods for Elite Studies. London, Sage Publications, 1987; *Richards, D.* Elite Interviewing: Approaches and Pitfalls. – Politics, Vol. 16, No 3, September, 1996.

[3] Автономна република в Руската федерация в Североизточен Кавказ. Площ 50 300 кв. км; население (1995) 1 954 252. Делът на градското население е 43,6%. Дагестан е сред най-изостаналите автономни републики в Русия и силно зависи от федерални субсидии и външни доставки. Населението включва над 30 народностни групи, всяка със собствена култура и език, неразбираем за останалите.

[4] Тарикатизъм произлиза от арабската дума *тарикат* 'път'. Означава и ислямски мистицизъм. В основата му е мистичната връзка между шейха и последователите му (мюриди). Властта на шейха почива на мистично вдъхновение (*баракат)*, предавано от основателя на тариката на наследяващите го шейхове. Шейхското наследство е наречено „златна верига", или *силсила*. Важна е способността на шейха да прави чудеса, или *карамат*. Тарикатистите вярват, че чрез тариката отделният мюсюлманин е по-близо до Аллах, отколкото чрез ортодоксалния ислям.

[5] В 1922 Дагестан става автономна република в състава на РСФСР.

[6] Учредяването на мюфтийства датира до 1789 при царуването на Екатерина Велика. В съветско време действат четири: в Ташкент (Узбекистан) за средноазиатските мюсюлмани, в Баку (Азербайджан) за Задкавказието, в Махачкала (Дагестан) за Северокавказието и в Уфа (Башкирия) за Приволжието, Урал и Централна Русия.

[7] Беседа с Магомед Курбанов, дагестански заместник-министър по националностите, Махачкала, 30 юни 1998.

[8] Пак там.

[9] Например видният дагестански шейх Саид-афенди Чиркеевски едновременно ръководи редица накшибандски и шазалски вирди.

[10] Нур-ул-Ислам, № 3, март 1997.

[11] В Дагестан терминът „ислямски традиционализъм" е по-обхватен от „тарикатизъм", тъй като включва несуфитската улема, понастоящем неофициално ръководена от Абдул-хаджи Алигаджиев.

[12] Към края на 1999 имами и други ислямски лица имат решаващ контрол в 68 села в Дагестан (Исламский вестник, № 22, 1999).

[13] Пак там.

[14] Вахабизмът е религиозно-политическо движение в най-строгия сунитски ханбалски мадхаб. Появява се в средата на XVIII в. в Арабия и е наречено на неговия водач Мухаммад Абд ал Уаххаб. В точния смисъл терминът е неподходящ за дагестанските ислямски фундаменталисти, тъй като те се позовават на по-широка платформа, отколкото учението на ал Уаххаб. Ползвам го поради придобитата му гражданственост като обозначение на дагестанския фундаментализъм сред политици и журналисти.

[15] *Малашенко, А.* Исламское Возрождение в современной России. М., Carnegie Endowment, 1998, с. 106.

[16] ИДП е създадена в 1990 от демократично настроени дагестански интелектуалци, водени от Абдурашид Саидов. Официалната й програма – парадоксална смес от ислямски и демократични идеали – се опълчва срещу корумпираната партийна номенклатура и настоява за ислямско-демократично управление. Що се отнася до доктрини, ИДП е предразположена към тарикатизма, но и търпимо настроена спрямо вахабизма.

[17] *Yemelianova, G.* Islam and Nation Building in Tatarstan and Dagestan of the Russian Federation. – Nationalities Papers, Vol 27, № 4, 1999, p. 619.

[18] Сред мюридите на Саид-афенди на водещи постове в ислямското управление са мюфтията Абубакаров (1994-8), баща му Хасмухаммад-хаджи – председател на Съвета на дагестанските имами към Главната джамия в Махачкала, и Арсланали Гамзатов – председател на Съвета на дагестанската улема.

[19] Беседа с М. Курбанов, Махачкала, 17 юли 1997.

[20] Въпреки тясното сътрудничество между ДУМД и властта отношенията невинаги са гладки. През 1997-8 ДУМД остро критикува правителството за протакането по проекта на мюфтийството за ислямизация и за „недостатъчна" войнственост спрямо вахабитите. Ас салам, № 23, декември 1997.

[21] В частност ДУМД иска да се преподава религия в държавните училища и колежи; право на различни верски организации да преподават религия факултативно; ислямски детски градини; право на студентите в религиозните учебни заведения да учат общи предмети; основаване на държавен ислямски университет, който да квалифицира имами и ислямски учители. ДУМД иска също петък да стане неприсъствен ден; елементи от шериата да навлязат в правото; промени в държавните знаци и атрибути на ислямски принципи; ислямски шериатски правила за кланиците; ограничения за продажбата на алкохол и еротични материали; ислямски правила за женското облекло. Ас салам, № 22, декември 1997; № 13 (77), юли 1998.

[22] Откритата в 1996 нова Главна джамия в Махачкала е построена с турска помощ и до 1988 имамът е турски гражданин.

[23] ИПД се създава в 1994 в резултат на разцепването на ИДП на демократи, водени от основателя Абдурашид Саидов, и проправителствена фракция, водена от Сурокат Асятилов. Партийният лидер е народен представител, бивш спортист-борец и университетски преподавател.

[24] Дагестанская правда (Махачкала), 29 май 1996; Ас салам, № 4 (64), декември 1997; Нур-ул-ислам, № 12, юли 1998; Исламский вестник, №2 4, 27 юли – 2 август 1998.

[25] Виден спонсор на ИДП е Шарапуддин Мусаев, главатар на голяма група организирани престъпници в Каспийск – „Каспийската мафия".

[26] Според някои данни ДУМД е реализирало $182 000 печалба от хадж само през 1998.

[27] След разпадането на СССР дагестанската върхушка е най-опълчена срещу реформи, запазвайки стария съветски строй до 1995 – доста по-дълго откъдето и да било из Русия.

[28] Терминът „етнопартия" бе ползван от дагестанския социолог Енвер Кисриев за квазипартийни политически организации на основата на народност и родство. *Кисриев, Е.* Дагестан. – Межетнические отношения и конфликты в пост-советских государствах. Ежегодный доклад, 1998, с. 39.

[29] Конституцията от 1994 определя 14-те големи етноса за „титулни": авари, даргини, кумики, лезгини, руси, лаки, табасарани, чеченци, азери, ногаи, планински евреи и тати, рутули, агули и цахури. Конституция республики Дагестан. Махачкала, Юпитер, 1994, с. 20.

[30] Даргини са например М. Магомедов – председател на дагестанския Държавен съвет, и Амир Саидов – кмет на Махачкала. Водачи на аварския клан са М. Алиев – председател на Народното събрание, Г. Махачев – вицепремиер и бивш водач на аварското национално движение, С. Асятилов – лидер на ИПД, и мюфтията Абдуллаев.

[31] Нур-ул-ислам (Махачкала), № 8, август 1997.

[32] MI6 – Британското външно разузнаване. Б. пр.

СЪВЪРШЕНИЯТ ЧОВЕК В ПРЕДСТАВИТЕ НА МЮСЮЛМАНИТЕ В РОДОПИТЕ

Цветана Георгиева

През 1992 г., когато започна етноложкото изследване „Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България", проведено от МЦИМВК и Катедрата по етнология при СУ „Св. Кл. Охридски", публикациите върху народния пласт на мюсюлманската култура у нас бяха не само малобройни, но и определено тенденциозни[1]. Голямата част от тях имаха за цел да докажат българския произход на мюсюлманите и представяха предимно онези компоненти от народната им култура, които лесно се свързват с българските традиции[2]. За да се очертаят *връзките на съвместимост и несъвместимост* в съжителството на християни и мюсюлмани, студентските експедиции в Родопите и Североизточна България, които продължиха пет години, събраха огромен и изключително разнообразен теренен материал. В хода на проучванията въпросите в нестандартизираната анкетна карта непрекъснато се увеличаваха и променяха, но въпросът

КОЙ Е НАЙ-ДОБРИЯТ ЧОВЕК

неизменно присъстваше от началото до края на изследването. Според предварителните ни намерения той трябваше да бъде един от методологическите ключове, чрез които да се контролира достоверността на теренната информация за взаимоотношенията на християни и мю-

сюлмани. В хода на изследването обаче именно този въпрос се оказа изключително полезен като вход за проникване в духовния свят и изобщо в менталността на българските мюсюлмани. Тук само маркирам онези отговори, които според мен биха дали възможност да се открият нишки от суфийския мистицизъм в народната религия на ортодоксалните сунити в Родопите.

Въпроса, *кой е най-добрият човек*, мнозинството от нашите информатори разбираха в конкретния му смисъл. Голямата част от жените със или без колебания отговаряха „моят мъж" и се аргументираха не с позитивните качества на своите съпрузи, а с негативни оценки за другите мъже в малкия свят на селото им[3]. Мъжете и малка част от жените посочваха като *най-добрия човек* предимно познати им лекари, които, работейки в селото или в местната болница, с много усилия и грижи спасявали живота на тежко болни и особено на деца[4]. Тези *„най-добри хора"* бяха и християни – българи, и мюсюлмани – турци или помаци, като личностната им характеристика отново се доказваше в сравнение с други лекари, също християни или мюсюлмани, които изпълнявали небрежно и недобросъвестно професионалните си задължения. Добрите се оценяваха чрез лошите. Много по-рядко се споменаваха имена на местни администратори, главно селски кметове, които с хитрост или в „битка с високата власт" успявали да благоустроят селото, да осигурят поминък за населението, да издигнат авторитета на жителите му в местната йерархия чрез акции в образователната дейност или художествената самодейност[5]. Макар и по-рядко, се сочеха имена на „стари ходжи", чийто висок авторитет до голяма степен се аргументираше с дълбоките им познания върху исляма и стриктното спазване на неговите догми и норми[6].

В тези конкретни определения на *най-добрия човек* основният критерий бе обществената ангажираност на посочената личност, неговото положително отношение към другите, умението да сваля напреженията в селската

общност, полезността на неговите действия за цялата група. Изрично се посочваше, че религията и етническата принадлежност нямат никакво значение, освен в примерите с ходжите, чиято доброта бе не само въпрос на личностен характер, а бе обусловена и от дълбоката им вяра в Аллах.

Още при първата експедиция в Западните Родопи през пролетта на 1992г. част от информаторите интерпретираха нашия въпрос в значително по-широк смисъл. Техните отговори представяха не толкова отделни и известни им личности, а един общ еталон за *най-добрия човек*, който задължително е божий избраник, изпратен сред хората от самия Аллах. Божественият избор дарява някои хора с изключителни качества, което ги прави много по-различни от другите. В народната вяра на родопските мюсюлмани

ЕВЛИИТЕ

са неделими от разбирането и осмислянето на света, от ислямския им светоглед. Те се възприемат като доказателство за човеколюбието на Аллах, без което светът не би могъл да съществува. „Евлията е божи човек, който си живее като всички. Той е сред хората. Може да е всеки един, но не се знае кой е и къде е. Той е най-близко до Аллах и чува какво казва Аллах. Евлиите се отличават с разумност и мек характер. Те помагат на всички, които са в беда, без да искат нещо в замяна. Но не бива да се опитваш да разбереш дали някой твой познат е евлия. Защото, ако познаеш, ще умреш."[7] Тази най-обща представа се допълва с различни примери за чудесата, които евлиите извършват приживе. Обикновено примерите се отнасят към едно относително близко минало и се ситуират в близката околност, в своето или съседно село. Като пример ще посоча интервюто на 40-годишен мъж от с. Аламовци, Златоградско. „По време на Балканската война (1912) едно

момче от нашето село го взели войник. Чичо му казал: „Ако на фронта имаш зор, спомени ме." Момчето обещало и заминало. А чичото бил евлия, но никой не знаел. Един ден враговете започнали да надвиват ротата на момчето. То се изплашило и казало: „Ех, да беше тука мижу ми." В този момент чичото почувствал, че е необходим, и направо от хармана тръгнал на война, с вилата. Бил хвъркат. Отървал момчето, разбил врага и се върнал много бързо. Съселяните му видели, че вилата е цялата в кръв, и започнали да го разпитват, но той си мълчал. След време се върнало от войната и момчето. Като го заразпитвали, и то разказало какво е направил чичо му. В същия момент чичото изчезнал, защото се разбрало, че е евлия, а това не трябва да се разбира..."[8]

В Западните Родопи тази митологема е изцяло историзирана и вписана в реалната действителност. В с. Теплен има теке на Бекир, местен младеж. Най-възрастните мъже от селото твърдят, че той бил техен връстник, с когото заедно отраснали. По нищо не се отличавал от останалите момчета и никой не предполагал, че е евлия. През 30-те години Бекир станал куриер на Вътрешната македонска революционна организация. Често пътувал по тайни дела и един ден не се завърнал в селото. Изчезнал. Но след пет нощи се явил на брат си насън и му казал, че е убит. Посочил мястото, където се намирал трупът му, и помолил да го погребе. На шестия ден брат му и съселяните му го намерили в точно описаната гора. Въпреки че бил убит преди шест дни, младежът изглеждал съвсем като жив. Тогава хората разбрали, че е евлия. Построили му теке, което и сега се поддържа от близките му роднини и техните наследници. Всяка седмица те оставят в текето храна и вода, които след това не намират. Обувките му, които поставят пред вратата на текето с носовете към изхода, всяка сутрин са поставени обратно[9]. Информаторите твърдяха, че в тяхното село няма тежки проблеми и остри конфликти. След смъртта на евлията те избират

местните началници от неговия род, а той от своя страна покровителства жителите на цялото село. Нещо повече. При извънредни обстоятелства той ги предупреждава, като се явява на някои хора от селото. „През есента на 1989 г., две седмици преди да падне Тодор Живков, в един ден се беше показал на двама души. Един го видял към 12 ч. на пазара в Гоце Делчев, а само 2 часа по-късно друго наше момче го срещнало на автогарата на Овча купел в София, малко преди да тръгне рейса. Младите го знаят, защото снимкатаму седи в текето. Мълчал. Но ние се сетихме, че ще се случи нещо фатално."[10]

Според родопските мюсюлмани за евлията – човека, избран от Аллах за негов посредник – пространството и времето, както и животът и смъртта са условни. В техните вярвания, както в народния ислям въобще, мистичното се преплита с прагматичното. Чудесата на мъртвия евлия доказват преодоляването на природните ограничения, но и функцията му на протектор на хората. В примерите на родопските мюсюлмани тя се представя чрез помощта, която той оказва на малката общност (представители на собственото му семейство или жителите на селото), но те твърдят, че може неочаквано да я получи всеки, „който почита конкретен евлия или евлиите изобщо". В с. Вълкосел група мъже дълго спориха колко процента от хората са евлии и крайното заключение беше, че сигурно не са повече от 10%, защото въпреки тяхната доброта, всичките им дарби и техните чудеса, те не могат да променят човешката лошотия. „Само Аллах и вярата в него ще направят хората по-добри, а евлиите ни показват какви можем да станем, ако сме силни във вярата"[11], приключи дискусията един от информаторите.

В представите на родопските мюсюлмани евлиите са най-добрата част от човечеството, привилегирована и обдарена с надчовешки качества и възможности. Но тези посредници между хората и Аллах са множество, група. Вярата в тях е всеобща, а чудесата им се знаят и разказ-

ват от всички. Макар и много по-рядко, само отделни информатори споменаваха или по-точно намекваха, че *най-добрият човек* сред всички хора, които са живели, живеят и ще живеят в целия свят.

ЕДИН-ЕДИНСТВЕН Е ИДЕАЛНИЯТ ЧОВЕК

„Тоя единствен човек е Хюсеин, единствен внук на Пророка от единствената му дъщеря Фатима. Такъв като него не се е раждал и няма да се роди."[12] Така започна дългия си разказ Идрис Осман Калфа, когото срещнах за първи път на един курбан на Хъдърлез в 1994 г. при джамията Йедикъзлар в гара Подкова, община Кирково (Източни Родопи). В общия разговор около поставения от мен въпрос за *най-добрия човек* на курбанната обща трапеза той се намеси тихо със забележката, че всички хора сме и добри, и лоши. Така искал Аллах и така ни е направил. Но ни е показал еталона на съвършенството и ни е посочил пътя към щастието. Джамията в Подкова се намира в началото на действащо гробище, където се издига направена от бетон арка. Участниците в курбана разказваха историята на дървената джамия, построена с дарението на седем моми, които седем дни и седем нощи работили своя чеиз без почивка, за да бъде продаден, и с получената сума да се изгради джамия. На утрото на осмия ден и седемте моми умрели от преумора. Информаторите с гордост описваха съвременната функция на джамията като център на съвсем скоро възстановения религиозен и обществен живот на местните мюсюлмани, в голямата си част турци. Когато попитахме за арката в гробището, те я нарекоха „Дели кайъ" и обясниха, че селото се преместило от близкия баир в равнината преди няколко десетилетия. Там имало пещера с два отвора, през която се промушвали за здраве, но комунистите я разрушили. Студентите и младежи от селото отидоха да търсят следите на пещерата, но не ги откриха и информаторите обяс-

ниха, че вероятно вече са покрити с пръст. Тогава възрастният мъж, който коригира моя въпрос за *най-добрия човек*, дойде при мен и обеща да ми обясни и кой е идеалният човек, и каква е арката, но не по време на курбана. Втората ни среща продължи цял ден. Етноложкото интервю се превърна в необикновено съкровен разказ, в който Идрис Осман Калфа вплете своята вяра, съдбата на турците в България, собствения си живот, миналото и бъдещето на човечеството в една трудно разчленима тъкан. Той категорично отказа разговорът да бъде записан на магнетофон, но представи пълната си визитна картичка. Говореше много добър български език и обясни, че има „почти завършено средно образование", но рано се оженил и напуснал училището. Бил строителен работник, бил служител в железниците, пасял овце и отглеждал тютюн. И в най-трудните времена съхранил своята вяра и спазвал нейните догми. Представям в резюме неговата версия за *единствения идеален човек*, която силно ме впечатли. Най-добрият, идеалният човек, който е бил и сега е, се казва Хюсеин. Той бил единственият наследник на Пророка и първият цар (с уточнение халиф) на мюсюлманите. Бил необикновено красив. Той направил царството на исляма. Командвал огромна войска. Сам командвал войниците. Яздел пред армията. Хубостта му била мъжка и имал такава сила, че щом го видели, враговете се предавали и ставали мюсюлмани. С вяра, а не с кръв направил велика държава. Само за Аллах и правоверните мислел и за тяхното добро се грижел. От дете знаел корана, но всяка вечер го прочитал целия. Така пречиствал света. Един йезит го убил, както четял корана. За турците по-лоша дума от „йезит" няма. За хората Хюсеин бил мъртъв, но Аллах го дарил с вечен живот. Той разпръснал душата на Хюсеин навсякъде и във всички. „И сега душата на Хюсеин е във всичко и във всички, и в тебе, и в мен. Но най-силно я пазят три неща. Първото е цветето, което вие наричате минзухар. Пролет и есен, когато е студено, облачно и дъждовно, а земята е кална и мръсна, като видиш цъфнал

минзухар, цъфваш и ти. Ставаш радостен. Ставаш по-кротък, цял ден се радваш, че си жив. Второто нещо са очите на коча, преди да го заколят за курбан. В тях е цялата мъка на света и великата прошка на Аллах. Вие, жените, не можете да ги видите. Ако видите мъката, няма да раждате. А от прошка не разбирате. Такава ви е природата. Третото нещо с най-голямата сила на Хюсеин е дъгата. Тя, като се извие на небето, цял свят, всичко се пречиства. Възкръсва, както казват християните. Но дъгата се появява рядко, особено в Арабия и Турция. Затова умните хора научили мюсюлманите сами да правят арки. Арката е като дъгата. Като минат под арката, хората се пречистват. Болестите си отиват. Отива си лошото. Затова направихме арката в нашето гробище. Да се радваме, да сме добри, колкото Аллах разрешава на човека, защото сме измъчени хора. А мъчените хора не са добри. Нито вие, християните, нито ние, мюсюлманите."[13] Моят информатор твърдеше, че този „ключ към щастието" получил от своя баща, чийто баща пък бил известен ходжа. Според него той бил известен на много от българските турци, не бил тайна, но и не се показвал на всеки.

В този разказ алевитските влияния бяха безспорни, но очевидно не бяха преки. В дългото интервю името на Али не бе споменато. На моя „контролен" въпрос, какви мюсюлмани са къзълбашите, отговорът беше кратък: „Мюсюлмани са почти колкото ти си мюсюлманка. Може и да не са лоши, но всичко пазят в тайна и затова ги обвиняват в най-лошите неща на света. Ти си жена, затова питай за тях нашите жени." Моят събеседник очевидно не подозираше колко неговата представа за *идеалния човек* е далечна от ортодоксалния ислям и е почти еднаква с тази за *съвършения човек* на шиитските мистици.

При следващите експедиции само двама информатори зачеваха някои елементи от този разказ. Една жена от с. Островче, Разградско, обясни, че намиращата се на централната улица аркада от седем свързани черничеви

дървета е направена от селяните при една епидемия от скарлатина, при която в селото умрели седем деца. „Седемте дървета са като седемте цвята на дъгата. Пречистихме се и децата спряха да умират", заключи тя, но не можа да обясни каква е пречистващата сила на дъгата[14]. В една от махалите около Мадан възрастна помакиня в твърде несвързан разказ се опитваше да обясни защо Аллах прибирал при себе си всички деца на Пророка и оставил жива само една дъщеря, за да съхрани чиста истинската Мохамедова кръв и да дойде неговият наследник, за да накаже неверниците. „Той [наследникът] на Пророка е като вашия Христос, ама не е той" – беше изречението, с което тя завърши опита си да обясни противоречията и враждебността между християните и мюсюлманите[15]. Въпреки че целта на този текст не включва специализирана интерпретация на теренната информация, събрана от родопските мюсюлмани в отговорите им на въпроса, *кой е най-добрият човек*, ще си позволя да представя налагащата се от отговорите градация:

1. Този, който е полезен на другите.

2. Този, който е избраник на Аллах и е негов посредник с хората.

3. Идеалният човек, както го наричат информаторите, или съвършеният човек, както го определят мистиците суфии, чиято божествена сила е вечна.

Тя свидетелства, че в тяхната народна вяра са диспергирани отделни и неясни идеи и представи на мюсюлманския мистицизъм, които заслужават да бъдат обект на едно специално научно изследване.

БЕЛЕЖКИ

[1] *Георгиева, Ц.* Съжителството като система в ежедневието на християните и мюсюлманите в България. – В: Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. С., 1994, 140-159.

[2] *Алексиев, Б.* Родопското население в българската хуманитаристика. В: Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. IMIR, София, 1997, с. 57-113

[3] Архив на Центъра по етнология при Софийския университет (понататък АЦЕ), а. е. Източни Родопи – 1991; а. е. Централни Родопи – 1993; а. е. Златоград – 1994.

[4] Пак там, а. е. Централни Родопи – 1993; а. е. Велинград – 1992; а. е. Източни Родопи – 1993.

[5] Пак там, а. е. Източни Родопи – 1991; а. е. Западни Родопи – 1992.

[6] Пак там, а. е. Централни Родопи – 1994.

[7] Пак там, а. е. Златоград – 1994.

[8] Пак там, а. е. Западни Родопи – 1992.

[9] Пак там.

[10] Пак там.

[11] Пак там.

[12] Пак там, Централни Родопи – 1994.

[13] Пак там.

[14] Пак там, а. е. Разград – 1994.

[15] Пак там, а. е. Централни Родопи – 1995.

МЕСТНИ СВЕТИИ (*ЕВЛИИ*) У БЪЛГАРОЕЗИЧНИТЕ МЮСЮЛМАНИ В РОДОПИТЕ: ПОНЯТИЕ И РАЗКАЗ

Галина Лозанова

Суфитското учение за светостта (*уилайа*) и светиите (*аулийа* 'приятели на Аллах')[1] е въведено и развито още в ранните векове на исляма. То оказва влияние преди всичко за изясняване на някои общи теософски концепти, отнасящи се до отношенията между Бог и човечеството (вкл. идеята за избраничеството, съотношението между Божиите посланици и приближените на Бога и пр.), а след X в. се превръща и в съществена част на суфитската космология. Известно е също така, че учението за светиите никога не е прието безрезервно и докрай от ортодоксалните сунитски течения: мюсюлманските улеми с пълно основание виждат в него заплаха за строгия сунитски монотеизъм, тъй като то разкрива възможност за приписване на Божествени качества и съответно за създаване на култ към отделни личности, което влиза в противоречие с основния патос и духа на Корана[2]. За сметка на това обаче учението за светиите намира добър прием както в хетеродоксния, така и в т. нар. 'народен ислям' – едно твърде общо понятие, което обединява различни национални традиции и като цяло се отнася до начина, по който обикновените вярващи, необременени от задълбочено познаване на писмената ислямска традиция, разбират и изпълняват религиозния култ. Действително мюсюлманският светия *(уали)* – човек, изкусен в религиозната практика и познание, удостоен с Божествена благодат *(барака)*, благодарение на което притежава способността да върши чудеса *(карамат)*, – е твърде привлека-

телен образ, независимо от скептичното отношение на някои учени суфии, за което съществуват множество примери[3]. Така според повечето специалисти, изследвали проблема, учението за светостта се превръща в своеобразен мост, по който се осъществява двупосочно влияние от суфизма към народния (респ. хетеродоксния) ислям и обратно. С течение на времето широкото разпространение и неоспоримото влияние на учението за светиите сред обикновените вярващи, успяват да му осигурят законно място и в ортодоксалния ислям и то бива включено в учебниците по ислямско вероучение редом с вярата в Божиите пратеници.

В това отношение българските мюсюлмани не правят изключение: те не само познават термина и понятието евлия (от араб. през тур. 'светия'), но и, както ще видим по-долу, разказите за евлии се ползват с особена популярност и представляват съществен дял от тяхната устна традиция. Необходимо е да се уточни обаче, че представите за евлии сред българите мюсюлмани притежават някои особености, което поставя въпроса за безконфликтния периметър на проникване на понятия и идеи, считани за не съвсем ортодоксални в една относително млада местна мюсюлманска традиция, която се самоопределя като и реално се стреми да бъде строго сунитска[4].

ЕВЛИЯ:
ТЕРМИН И ПОНЯТИЕ

Пътищата на проникване и разпространение на термина *евлия* и на понятията, които стоят зад него, в светогледа на българите мюсюлмани, са твърде разнообразни и всички те отвеждат към културното наследство на Османската империя. Вероятно тук трябва да се спомене както дейността на мюсюлмански проповедници, разпространяващи идеите на новата религия, така и религиозното обучение на вярващите, а не на

последно място и традиционните начини за размяна на информация сред мюсюлманските поданици на империята, вкл. фолклорният разказ.

В устната традиция на българите мюсюлмани терминът *евлия* прониква като събирателно понятие във форма за множествено число, което се използва като единствено, и съответно образува множествено число според правилата на българския език – *евлии*[5]. Освен това за разлика от други термини, проникнали по религиозен път, *евлия* никога не се превежда буквално като 'светец'[6], тъй като се смята, че значенията на двата термина, заети съответно от исляма и от християнството, не съвпадат[7]. Или, с други думи, терминът се свързва с чисто ислямски конотации, които според вярващите нямат паралели в българската или в църковнославянската лексика. Смята се също така, че евлиите винаги произлизат от мюсюлманска среда и съответно не-мюсюлманин не може да бъде евлия.

С термина *евлия* се означават няколко категории мюсюлмански светии, между които устната традиция понякога поставя невидима преграда, тъй като вероятно те принадлежат към представи, проникнали по различни пътища и вярващите невинаги са в състояние да ги обединят в система. Така например има 'вечни евлии' – невидими и вечно съществуващи 'помощници на Аллах'. Обикновено за тях се твърди, че *ги има в Корана*, т. е. за тяхното съществуване се търси потвърждение в текста на свещената книга и те се възприемат като част от религиозната картина на света. Известно е също така, че евлиите образуват невидима йерархична структура – суфитската пирамида на светостта[8], позната в средите на българите мюсюлмани в нейната османската версия: начело на пирамидата стои един главен светия (в Западните Родопи като светец-полюс често се определя *Хъзър неби*[9]), следван от трима – *ючлер,* седмина – *едилер,* четиридесет – *кърклар,* и накрая триста светии – *ючюзлер,* които се различават по степента на своето могъ-

щество (святост). При смърт на един от тях цялата структура се привежда в движение: неговото място незабавно заема светец от следващата (по-ниска) категория (срв. *От кърклярите като умре някой, зимат от тристата, за да попълнят бройката*)[10], но единствено Бог бил в течение кога е извършена подмяната[11].

Съществува и една друга категория светии, известни също така като *шехиди, гази* или *баби*. Те представят исторически или митични (митологизирани) персонажи (воини, завоеватели или владетели), на които традицията приписва особени заслуги за присъединяването на българските земи (в частност Родопите) към територията на исляма. Техните гробници (*тюрбе* или *теке* според местната терминология) са се превърнали в култови места, посещавани от вярващите, които търсят помощ или застъпничество от светеца[12].

Най-често обаче терминът *евлия* се използва за означаване на местни (селски) светии, на които е посветена настоящата статия.

Всеобщо е мнението сред българите мюсюлмани, че евлии е имало и винаги ще има, докато съществува светът, както и че светостта е въпрос на Божествено предопределение: *Господ надарява авлиете с тази служба още от детинство. Още когато му създава душата – ей-такава душа му дава на него, – и той вече никакви грешки няма във него. Те, авлиете, са ей-такъви*[13]. Като основно качество на евлиите винаги се изтъква праведността: *Той никога, евлия който е, той никога лоша дума, или да обиди човек... Това псувня, лъжа, крадене или поглеждане на чужди жени... Това не може да бъде* [евлия][14]. Среща се дори мнение, че евлиите са ангели, които живеят сред хората: *Авлия – това е мелеке. Това са хора на Господа, ангели. Само те говорят с Господа*[15]. Нерядко обаче в народните представи причината и следствието разменят местата си и се изтъква, че набожните хора, които ревностно спазват религиозните си задължения и водят праведен живот, могат да „спечелят“ привилегия-

та да станат евлии – т. е. светостта донякъде е резултат от личен избор: *Има такива случаи, евлии... Те ни са най-вярващите, най-добрите ни хора, най-чистите ни хора. Всеки не може да стане това, евлия. Има някой по-добър, по-умен*[16].

Евлиите са както мъже, така и жени[17], дори сред обикновените вярващи съществува мнение, че жените имат повече шансове да бъдат удостоени с привилегията на Божии избранички, стига да се отнасят добросъвестно към своите съпружески задължения: *Жената най-бързо може да стане евлия. За 40 деня. ... Жената може да стане евлия ако 40-41 деня, така угажда на мъжа и да спазва правилата по религиозен начин, и на мъжа да не каже: „Нема! Не!" или „Не мога! Не знам!" или „На мое, не твое". Така че тя трябва да бъде толкова стриктна и да спазва нещата и всичко трябва да ѝ бъде с „Бисмиллях!"*[18]. Това мнение се мотивира и с общоразпространената както сред мюсюлмани, така и сред християни вяра в застъпничеството на починали малки (безгрешни) деца за техните родители: *Жените по-льосно, по-бързо могат да станат евлия, защото те със много малки деца се занимават. Починало ти е малко дете, нали? Фактически още не е събрало грях и т. н. Когато почине, то фактически опрощава на родителите греховете. Защото още няма никаква вина за нищо. И затова жената, ако изпълнява всички неща както трябва, и със тия деца тя по-бързо може да спечели, да стане евлия*[19]. Същият информатор дава интересни съвети за това, как мъжете овчари могат (макар и „по-трудно" от жените) да станат светии: *А мъж и той може да стане евлия за 41 деня, обаче трудно. Ако пасе за 41 деня 40 овце, ще стане. Обаче в това време ако може да издържи да не напцува овца, да ѝ не се скара на овца. Щото овцете са най-близко до евлията. ... Ако му бягат – не може да не ги напцува. Трябва като деца да ги гледаш. И са опитвали хора, аз съм чувал – опитвали са и там изкарат 30-35 дена, и то се случва, нали, нервите му* [не издържат]. *Тя много сложна работа!*[20]

Местните евлии привидно живеят като обикновени хора и тяхното ежедневие по нищо не се отличава от битието на останалите членове на общността: те се женят и отглеждат деца, занимават се със селскостопанска дейност, упражняват различни граждански професии и т. н. И все пак те се открояват от останалите както по своята изключителна праведност, така и с това, че притежават някои свръхестествени качества. Така например евлиите *се придвижват със скоростта на мисълта*[21]; бързо вършат всякаква работа; внезапно се появяват или изчезват пред учудените погледи на своите съселяни (докато в същото време са били на молитва в Мека или са участвали във война за вярата); явяват се едновременно на няколко места; придвижват се по въздуха или по повърхността на водата; показват скрито имане; минават между дъждовните капки (*дъжд не ги лови*) и пр. Свръхестествените качества на евлиите обаче изключително рядко се определят като „чудо" и терминът за чудесата ('харизматични действия') на светиите – *карамат* – не е популярен. Всъщност в редките случаи, когато се споменават чудесата на светиите, те се определят с термина, с който се означават чудесата на пророците: *Евлията има дарба да прави чудеса мюджизет. Чудесата са качество на пророците, но и евлиите могат да правят чудеса в по-ниска степен*[22]. Свръхестествените качества на светиите активно се коментират във връзка с друг проблем, който очевидно се смята за основен в отношенията между обикновените вярващи и техните отличени със святост съселяни, а именно с проблема за разпознаване на евлия.

Устната българска мюсюлманска традиция, изглежда, познава богатия спектър от противоречиви възгледи по този въпрос. Смята се например, че дори самият светия може да не осъзнава своята същност: *Учените хора казват така: „Не може да знае оня човек, Аллах ако го е надарил с някакви способности, той самия не може да разбере." Само Аллах знае*[23]. Според други евлия може да бъде

разпознат само от много праведен човек или от друг евлия: *Евлиите се показват само на тези, с които са на един арактер; Знае го само друг авлия*[24]. Във всички случаи се смята за препоръчително истинската същност на евлията да остане скрита от останалите, дори от членовете на семейството, тъй като според традиционните представи, след като бъде разпознат, евлията задължително умира в 40-дневен срок. Така благодарение на своите свръхестествени качества евлиите често се явяват като чудесни помощници на отделни хора или на мюсюлманската общност като цяло. Но, от друга страна, именно по тези качества най-често става случайно (а понякога и преднамерено) разпознаване на евлия, което съответно води до неговата смърт – често срещан мотив в разказите за евлии. В разпространението на идеята за „непознаваемостта" на евлиите не е трудно да се предположи намеса на сунитската пропаганда, която съзнателно поставя преграда пред евентуалното утвърждаване на култ към местния светия. Внушава се, че светостта е качество, което касае единствено отношенията между Бог и неговия избраник; проникването на обикновения смъртен в трансцендентното знание прекъсва връзката на евлията със земния свят.

Сложни и противоречиви са също така представите за смърт на евлия. Обикновено тя се разбира само като смърт в света на хората: *Те не умират, те са живи ейдокато стане пак потоп*[25] *на светът. Живи са, но са в другия свят... А другите* [обикновените хора – Г. Л.] *умират в гроба*[26]. *Евлиите им е все едно и на тоя свят, и на оня. Те са си между нас, но не ги виждаме*[27]. Смята се също така, че посмъртната съдба на евлиите е предопределена още преди Съдния ден: *Той е заслужил още на тоя свят рая или пък казват, че раят му е сигурен*[28]; и те обитават „осмото небе": *Осмият дженнет е най-хубав. Там са мелекетата, авлиите*[29].

Нерядко се срещат и представи, според които някои хора стават евлии след смъртта си. Обикновено това са

праведни хора – най-често младежи или жени родилки, починали до 40-ия ден след раждането на дете. Те или се връщат и отново зажибяват сред хората, или се явяват като духове-призраци на своите близки.

Във връзка с представите за практическото безсмъртие на евлиите е разпространено вярване, че след смъртта телата им не се разлагат[30] или че *в гроб на евлия тяло няма: Евлия където и да го погребат, той изчезва оттам. Ако е евлия, той няма да стои в това гробище. Те не го знаят той какъв е, народа... Те го погребват и той след това си отива и къде – никой не знае... Това се получава. Как е, що е точно, никой не може да знае*[31]. Народното обяснение е, че след погребението идват ангели (*мелейке*) и отнасят тялото на евлията в рая или го погребват в свещения град Мека при останалите праведници, където той заедно с тях очаква Съдния ден[32].

В тези представи отново може да се предположи намеса на сунитски проповедници, донякъде успели да канализират в ортодоксална посока проникналия сред българите мюсюлмани култ към светиите и техните гробове (*тюрбета*), жив и през последното десетилетие. Впрочем през последните години все по-често се налага отрицателно отношение към посещенията на гробниците на светиите. Проводник на тези идеи отново е младото поколение български мюсюлмани, които се стараят да върнат исляма в България към неговите корени: *Дори в последно време мюсюлманските учени се надигат срещу тюрбетата, защото се превръщат в нещо като култ. Има един хадис на Пророка Мохамед, в който се казва: „Другите пророци са разрешили на народите си техните гробове да станат джамии. Моят гроб не правете джамия!" Това той го е казал, за да не станем като християните и да обожествим пророка си*[33].

Според традиционните представи, след като напуснат земния свят, местните евлии преминават в анонимната трансцендентна общност на светиите (така те се доближават/сливат с представите за 'Вечните евлии',

известни от уроците по ислямско вероучение). Понякога те могат да бъдат забелязани от благочестиви вярващи като мъждукащи зелени светлинки, които осветяват пътя на окъснели пътници[34], или като „оджи“ с червени фесове, дошли през свещения месец Рамазан на молитва в местната джамия[35], или като далечни конници със зелени бради[36]. Те се появяват сред хората и като анонимни пътници просяци, които изпитват милосърдието на вярващите и ги награждават (съответно наказват) с добър (или с лош) късмет. Евлиите понякога се явяват, за да окажат помощ на нуждаещи се или се представят в плът и кръв пред свои (праведни) близки – представи, които се припокриват с местните демонологични вярвания за „живи покойници“, но се отнасят за изключително доброжелателни персонажи.

Понякога обаче се споменава, че евлиите принадлежат по-скоро на миналото (носталгията по „доброто старо време на чистата вяра“), докато в съвременността, оценявана като епоха на неверие, непосредствено предшестваща края на света, те се срещат все по-рядко. Оттеглянето на Божията милост от „покварените“ мюсюлмански общности или от територии, изгубени за исляма, понякога се представя като намаляване на броя на евлиите в местната общност или в преместването им към земите на истинските вярващи[37]. По този начин се коментира например „изчезването“ на *тюрбе* (предполагаем гроб на евлия) в двора на Старата джамия в Гоце Делчев: *Тука е имяло много тюл'бета, ама като са дошли чузди войски, невярващи такива хора, тия работи изчезват. Свещените места изчезват, бягат си към вярващите. Те си върлуват по света, ама от тая земя изчезват. Защото по тая земя ходят неразбрани хора, ходят невярващи, крадливи, лъжливи, убийци такива... И има ли смисъл да има такова нещо? Те не го вярват това нещо. ... Няма кой да пази тука. Рядки са справедливите хора евлия да ги пази. Повечето са лошите хора. Затова искам да ти кажа аз, че наближава Потопа*[38].

След този общ преглед на основните представи на българите мюсюлмани за същността на мюсюлманските светии е необходимо да се направи едно съществено уточнение. Трудно е да се каже доколко тези представи се предават и функционират като цялостна система. Те са по-скоро дискретни и като правило са формулирани като кратки съждения, описващи едно или друго качество на мюсюлманския светия, които веднага се илюстрират с подходяща „истинска история". Поради това характеристиката на образа на евлиите в културната система на българите мюсюлмани би било непълна, ако не се посочат и основните сюжети на разказите за евлии.

РАЗКАЗИ ЗА ЕВЛИИ. СЮЖЕТИ

Централен персонаж на популярни разкази, евлията най-често се представя като конкретен представител на местната мюсюлманска общност, чието име все още се помни или е забравено. Действието в разказите се развива в определено пространство, което най-общо може да се определи като „територия на исляма" и включва както конкретни селища и местности в Родопите, така и по-отдалечени, но добре познати на българите мюсюлмани географски области и градове в пределите на бившата Османска империя (напр. Ксанти и Кавала в съвременна Гърция; Истанбул, Коня или Бурса в Турция и пр.), или свещения град на исляма – Мека. Времето на действие е ограничено в диапазона от недалечно историческо минало до наши дни. По този начин социалните, пространствените и времевите параметри на разказите очертават близката, достъпна и обозрима действителност и внушават усещане за автентичност на описаните събития и герои. Това се потвърждава и от отношението на местните разказвачи: разказите за евлии се възприемат като местна традиция, като предавани по устен път разказвани и преразказвани

спомени-меморати, които отразяват преживения опит на отделни хора от мюсюлманската общност.

Независимо от това във формално отношение разказите за евлии са съпоставими с други типове религиозни легенди[39] в устната мюсюлманска традиция, тъй като постулират определени идеи, които отвеждат към сферата на религиозното познание; освен това в тях често се съдържа поука, която поставя основната идея в по-широк религиозно-етичен контекст. Също както в легендите от пророческия цикъл, водеща тема в сюжета на разказите за евлии е чудото. Но докато целта на чудесата на пророците е да бъдат убедени „невярващите" народи в съществуването на един и всемогъщ Бог, а дейността на пророците бележи значими етапи в мюсюлманската свещена история, то разказите за евлии не се занимават със събития от глобално значение за човечеството или дори за местната мюсюлманска общност. И (поне на пръв поглед) чудесата на светиите нямат конкретен адресат – те са само едно непрекъснато повтарящо се доказателство за Божественото присъствие в ежедневието на обикновените вярващи. Оттук в разказите за евлии се съдържат елементи, които ги доближават не само до мемората, но и до новелата, а понякога дори до анекдота, както ще видим в някои от посочените примери.

В зависимост от водещата сюжетна тема, определяща се от чудото или комплекса от чудеса, разказите за евлии могат да бъдат разпределени в няколко групи[40]:

1. ЕВЛИЯ В МЕКА

Местен човек отива на хадж с намерението да остане в Мека до края на живота си, тъй като се вярва, че всеки, който дочака смъртта и бъде погребан в свещения град, ще отиде направо в рая. Междувременно остава без средства и търси начин да се прибере у дома. Получава съвет да се качи на гърба на последния, който напуска джамията след молитва,

и да го помоли да го отведе в родния край (вар. „последният" се оказва жена и хаджията не се решава от първия път да се възползва от съвета). Най-накрая за броени секунди евлията го пренася в родното село (вар. до близкия планински връх край селото; до вратата на неговата къща)[41].

2. РАЗПОЗНАВАНЕ И СМЪРТ НА ЕВЛИЯ

2.1. Хаджия отива на поклонение в Мека и там забелязва мъж/жена от своето село. Припомня си, че той/тя не е жив/а, или че би трябвало да си е у дома, и разбира, че е срещнал евлия. Не спазва обещанието си да не го/я издаде и евлията умира.

В една от версиите жената евлия в Мека е праведница, удостоена с милостта на Бог, тъй като цял живот безропотно се е грижила за мъж пияница[42].

2.2. Жена евлия всяка вечер отсъства от къщи, защото присъства на обща молитва на евлии в Мека (вар. на връх в Родопите, където се събират евлиите от района), но е обвинена в нисък морал. За да се оправдае, тя е принудена да признае истинската си същност и умира[43].

2.2.1. Съпругът на евлия я проследява и вижда как тя се моли върху молитвено килимче, което се задържа над повърхността на река, без да потъне, и така разбира, че жена му е евлия[44].

2.3. По време на работа извън селото се сещат, че са забравили да вземат за обяд сол (хляб, вода). Млада жена предлага да донесе липсващите продукти. По бързината, с която се връща, останалите се досещат, че е евлия. Умира в установения срок (до 40 дни), най-често ухапана от змия[45].

2.4. Евлия е разпознат, когато се разбира, че по едно и също време е присъствал на молитва в различни джамии или е бил видян да излиза от различни врати на една джамия (разказите от този тип често се отнасят за евлии покойници)[46].

3. ЕВЛИЯ ПОМАГА ВЪВ ВОЙНА ЗА ВЯРАТА[47]

3.1. По време на работа (събиране на сено, строеж на джамия и пр.) един от работещите изчезва. Връща се след известно време, но работните му инструменти са изцапани с кръв[48]. Така се разбира, че някъде по света се води война за вярата, в която той е участвал на страната на мюсюлманите.

3.2. В критична ситуация по време на война мюсюлманите получават помощ от неизвестен човек (старец). Благодарните войници записват името и адреса му и след края на войната правят опит да го посетят, но се оказва, че той отдавна е покойник, т. е. бил е чудесен помощник – евлия.

3.3. В разгара на военни действия на страната на мюсюлманите застават страшни воини конници, недосегаеми за куршумите – евлии. Те са невидими за мюсюлманите, но врагът ги вижда и изпитва панически ужас от свръхестествените им качества[49].

4. ЕВЛИЯ В ГРОБА

4.1. При строеж на шосе (джамия, училище, ремонт на водопровод) случайно разкопават старо гробище и попадат на неразложен труп (устойчив мотив е, че и *кефинът*[50], който в случая очевидно се възприема като еквивалент на тялото, също е запазен цял). Предполага се, че е разкопан гроб на много праведен човек или на евлия[51].

4.2. Човек, замръкнал на гробище, става свидетел как ангели вадят трупове от едни гробове и ги отнасят, а на тяхно място оставят други[52].

4.3. При посещение на гроб (или гробница – *тюрбе*, обикновено в Турция) на евлия вярващите чуват как светията прави *салават* (молитва) в гроба си.

5. ЕВЛИЯ ГУБИ СВЕТОСТТА СИ

5.1. Двама братя – овчар в планината и обущар в града – са евлии. Овчарят отива при брат си в града и съблазнен от красотата на жена, губи светостта си, докато брат му, който ежедневно е принуден да се бори с подобни изкушения, остава евлия[53].

5.2. Евлия аскет, оттеглил се от света в местната джамия, загубил светостта си, понеже жена му видяла крака му гол[54].

5.3. Евлия загубил светостта си, понеже пропуснал да направи поклон при намаз[55].

6. ЕВЛИЯ ПРИЗРАК

6.1. Загинал при злополука или на война младеж става евлия и се връща да се види с близките си[56].

6.2. Жена, починала при раждане (вар. евлия, починала скоро след раждането на дете, защото била разпозната), идва да кърми детето си и била видяна от свекървата и съпруга си. Типологичен сюжет[57], основаващ се на представите за тясната връзка между родилката и новороденото дете, с допълнителна ислямска мотивация от преданието, приписвано на Пророка[58].

7. СРЕЩА С ЕВЛИЯ (ПРОСЯК, ЦИГАНИН, ХЪЗЪР НЕБИ), КОЙТО ОТПРАВЯ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЗА ЗЛОЩАСТИЕ ИЛИ ДАРЯВА С КЪСМЕТ И БОГАТСТВО[59]

7.1. Случайна среща с пътник (вар. деца – брат и сестра), който иска пари (хляб, овца или коза от стадото на пастир; храна и подслон). Когато желанието му бива изпълнено, той изрича предупреждение за предстояща беда или благословия, която променя живота на милосърдния. Отказът да се изпълни желанието на просяка може да предизвика нещастие, вкл. смърт[60].

7.2. Евлия показва заровено имане на добър човек, но той не успява да се възползва от него заради лошата си жена[61].

* * *

Посочените сюжети на разкази за евлии, които представляват част от разказите с религиозна тематика, безспорно проникват в устната традиция на местното население след приемането на исляма. В основата им стоят традиционните възгледи за чудесната същност на мюсюлманския светия, както и по-общото понятие за светостта (*евлия/евлильк*), които притежават някои особености, дължащи се по всяка вероятност на дейността на сунитски проповедници, от една страна, и на взаимодействието между народен светоглед и религиозно знание, от друга. В резултат на това традиционните вярвания и представи за евлии се характеризират със слабо познаване на суфитската терминология; твърде широко понятие за светостта, при което с термина *евлия* се означава всеки „праведник"; наличие на комплекс от характеристики (вкл. разграничаване от християнската представа за „светец"), които поставят бариера пред създаването на култ към местните светии, и пр. Същевременно приложението на учението за светостта на местна почва поддържа сред вярващите усещането, че тяхната общност, както и тяхната територия се намират под специално Божествено покровителство, тъй като от тяхната среда се излъчват личности, приближени на Бога

Така представите за евлии, както и основаващите се на тях наративни сюжети изпълняват специфични функции в културата на българите мюсюлмани (религиозно-етични, религиозно-познавателни и т. н.), като въвеждат нови теми и значения на разбираемия за обикновените вярващи език на фолклорната нарация и „илюстрират" и „интерпретират" термините, понятията и нормите в ценностната система на новата религия.

БЕЛЕЖКИ

[1] Терминът се среща на няколко места в Корана (срв. напр. 5:54 и 10:62) и се употребява както по отношение на Бог и пророка Мохамед (със значение 'покровител'), така и по отношение на хората (със значение 'намиращи се под покровителството [на Бога]'). В хадисите и у ранните коментатори на Корана значението на термина се извежда от 'близък, приближен' и *аулийа* често се превежда като 'приятелите на Аллах'. Сред българските мюсюлмани този превод е познат главно на по-младото поколение. Вж. *Hughs*, 1885; *Nicholson*, 1921; *Mez*, 1933; *Carra de Vaux*, 1934, 1109-1111; *Гольдциэр*, 1938; *Schimmel*, 1975; *Кныш*, 1991.

[2] *Гольдциэр, 1938*; 22-24, 96 сл.

[3] *Mez, 1933*; *Schimmel, 1975*.

[4] Новото поколение български мюсюлмани, които смятат, че религиозното познание трябва да се опира единствено на Корана, оценява вярата в евлии като неортодоксална и продукт на влиянието на християнството и фолклорната традиция. Срв. *Бих искал да подчертая, че светията е нещо, което не е прието от исляма. Просто от съжителството с християните... Тези неща* [култът към светиите – Г. Л.] *са интересни от културна гледна точка, от гледна точка на развитието на религиите. Но от гледна точка на исляма, тези неща не са приети...* – Хамид Хасанов Имамски, р. 1976 в с. Триград, Смолянско. Зап. 28 септ. 1997, Г. Лозанова (АИФ, VIII, № 41, с. 40).

[5] Формата за ед. ч. 'вели' е известна само като лично име.

[6] Така например често (особено в разговор с християни) се превеждат термините: *мелайке* 'ангел, ангели'; *пейгамбер* 'пророк'; *намаз* молитва' и пр.

[7] Преводът на термини, специфични за една религиозна система, чрез термините на друга винаги крие опасност от пренасяне на допълнителни и нетипични значения. За неадекватния превод на ислямски чрез християнски термини, вж. *Turner*, 1974; 56 ff.

[8] Известни са няколко варианта на йерархичната структура на мюсюлманските светии, при които техните названия, брой и функции се различават. Вж. *Hughs, 1885:703*; *Carra de Vaux, 1934*:1111; *Macdonald, J. 1965*:164.

[9] Срв. *Те са всички евлии, ама Хъзър' е първия, най-големия...* Ибрахим Хюсейн Сърмали, р. 1916. с. Корница, Гоцеделчевско. Зап. 19 авг. 1998, Г. Лозанова.

[10] Моарем Пачеджи, р. 1927, с. Дебрен, Гоцеделчевско. Зап. 21 авг. 1998, Г. Лозанова.

[11] На евлиите, подредени в йерархичен ред, е посветена специална молитва – *дуа*, която се чете единствено при ритуалното обрязване на момчетата. Ибрахим Сърмали, с. Корница, Гоцеделчевско; Моарем Пачеджи, с. Дебрен, Гоцеделчевско.

[12] В Родопите с най-голяма популярност се ползва тройката баби – Осман, Енихан и Саръ баба. Имената им се споменават и в специална *дуа*, която се чете при посещение на тюрбета и се предава от поколение на поколение. Кадир Хасанов Моллов, р. 1968, бивш миньор, с. Чепинци, Смолянско. Зап. 27 май 1995 г., Г. Лозанова. Те най-често се представят като братя – завоеватели на Родопите, които определили центъра на своите владения и съответно местата на своите гробници чрез жребий: мятане на дървени шишове или копия (*Григоров,* 1995:23-27; *Същият.* 1998:554-567). В българската наука има няколко изследвания върху Осман баба предимно във връзка с културата на хетеродоксните мюсюлмани (*Алексиев,* 1999:22-33; *Миков,* 1998:535-542; *Същият.* 2000, 80-87), или със съвременните форми на култа към светеца (*Карамихова,* 1999).

[13] Тахир Сюннетчиев, р. 1915, с. Жълтуша, Кърджалийско. Зап. 17 юли 1994, Г. Лозанова.

[14] Хасан Моллов, р. 1949, пенсионер (бивш миньор), с. Чепинци, Смолянско. Зап. 24 авг. 1994, Г. Лозанова.

[15] С. Тикале, Смолянско. Зап. апр. 1993, Евг. Троева.

[16] Хафъз Милко, ок. 60 г., с. Дебрен, Гоцеделчевско. Зап. 9 окт. 1994, Г. Лозанова.

[17] Още Голдциер отбелязва, че независимо от всички предубеждения за статута на жената мюсюлманка по отношение на светостта между двата пола съществува пълен паритет (*Гольдциэр, 1938* 36 сл.). По този въпрос съществува и достоверен хадис (*сахих*): Пророкът казал: Попитали един от приятелите на Аллах за броя на „заместниците" (ар. *абдал*) и той – да бъде милостив към него Аллах – отговорил: „Четиридесет души!". Тогава питащият го попитал: „Защо не отговори четиридесет мъже"? И той казал: „Сред тях може да има и жени." (Цит. по: *Ибн ал-Араби.* 1995, 96-97).

[18] Хасан Моллов, с. Чепинци, Смолянско. Любопитно е, че жените се отнасят по-скептично към вероятността жена да спазва праведно поведение: ... *Ама къде е тая жена? Къде е тая жена? Дето да е тва сърце убаво, дето да не отговаря, дето мюсюлманлъка да го държи... чиста работа?* Рукие Ходжова, р. 1927, с. Дебрен, Гоцеделчевско. Зап. 8 окт. 1994, Г. Лозанова.

[19] Хасан Моллов, с. Чепинци, Смолянско. Срв. за същото вярване у християни (католици и източноправославни) в: *Лозанова,* 1989:20.

[20] Хасан Моллов, с. Чепинци, Смолянско.

[21] *Докато помислиш за Пловдив и Пазарджик – той вече е там. Евлията се движи много бързо по земята – друга сила го носи.* – АИМС-–Смолян, ф. VI, а. е. 69, с. Аламовци, Смолянско. Зап. юли 1980, Г. Лозанова.

[22] Хамид Хасанов, с. Триград, Смолянско.

[23] Кадир Моллов, с. Чепинци, Смолянско. Срв. у *Ал-Худжуири*: „Сред светците има 4000, които се крият, не се познават помежду си, не

осъзнават превъзходството на своето положение, като остават постоянно скрити от себе си и от света." Цит. по: *Nickolson, R. D.* Цит. съч.; *Mez, A.* Цит. съч.

[24] АИМС, гр. Неделино и с. Аламовци, Смолянско.

[25] Често в представите на българите мюсюлмани Краят на света се тълкува като потоп, втори след Потопа от времето на пророка Нух (*Лозанова*, 1998:461).

[26] Тахир Сюннетчиев, с. Жълтуша, Кърджалийско.

[27] АЕИМ, № 291-III, с. 32, с. Поляна, Смолянско. Зап. апр. 1994, Г. Лозанова.

[28] Хамид Хасанов, с. Триград, Смолянско.

[29] Св. Петка, Велинградско. Зап. окт. 1992, Евг. Троева. Според ислямските есхатологични съчинения *аулийа* наравно с Божиите пророци и посланици те обитавали четвъртата степен на рая, където очаквали Деня на Възкресението. Оттам те имали право или да се издигнат до най-високата, седма райска степен, или да продължат да обикалят земята и да помагат на хората (*Smith, Haddad.* 1981:184).

[30] Тези представи, осъждани като несъстоятелни от ортодоксалните школи, тъй като в тях прозирало влияние на християнството (срв. със 'светите мощи') и идолопоклонството, също са широко разпространени сред обикновените вярващи (*Smith, J. I., Y. Y. Haddad.* 1981:186-187). Но, от друга страна, според мюсюлманското предание Бог забранил на земята да поглъща телата на погребаните в нея пророци и както често се случва, качествата на Божиите пратеници се пренасят върху Божиите избраници (*Гольдциэр, 1938:*51).

[33] Хасан Моллов, с. Чепинци, Смолянско.

[32] АИС, с. Долен, Смолянско.

[33] Хамид Имамски, с. Триград, Смолянско.

[34] Срв. напр.: *Някой вижда, да речеме, че по въздуха нещо зелено върви, и някой човек отдолу върви по пътя и то го придружава. Ма кой е, какъв е, не се знае.* Хасан Моллов, с. Чепинци, Смолянско.

[35] Вайда Кундева, ок 50 г., с. Корница, Гоцеделчевско. Зап. 19 авг. 1998, Г. Лозанова.

[36] Шукри Ходжов, р. 1962, с. Дебрен, Гоцеделчевско. Зап. 20 авг. 1998, Г. Лозанова.

[37] В този смисъл се тълкува Коран, 4:97 във връзка с доброволното изселване на мюсюлманите от местата, където ислямът е бил преследван и потискан (Али I:331).

[38] Ибрахим Сърмали, с. Корница, Гоцеделчевско.

[39] Срв. с 4.2.2.1. (религиозни легенди) и 4.2.2.1.1. (легенди за светци) в класификацията на Хеда Джейсън (*Jason*, 1975, p. 42).

[40] Предложената тук класификация е само приблизителна и непълна, тъй като се основава главно на материали, събрани от автора в пери-

ода 1978-1980 г. по време на етноложко проучване в Родопите, организирано от катедрата по Етнология към СУ „Св. Климент Охридски" и Историческия музей в Смолян, и в периода 1994-1998 г. в рамките на проекта „Ислям и народни традиции", спонсориран от Фондацията „Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия", София.

[41] Сюжетът е общоразпространен в Родопите.

[42] Поуката на разказа е изразена чрез сентенцията: *На жената дженнетя, убавото ѝ, е на мъжа под ногата*. Рукие Ходжова, с. Дебрен, Гоцеделчевско. Срв. и с бел. 16. Версията е регистрирана и в Златоградско.

[43] Този сюжет е регистриран главно в селищата по поречията на реките Елховска и Чепинска, Смолянско.

[44] Единичен запис от с. Чепинци, Смолянско.

[45] Сюжетът е широко разпространен в Средните и Източните Родопи.

[46] Сюжетът е общоразпространен и често се отнася до събития, станали в Бурса или в Истанбул.

[47] Общоразпространени сюжети.

[48] Същото вярване е познто и във връзка със сабята, която се е пазила в тюрбето на Осман баба.

[49] Сюжетът е разпространен в Западните Родопи.

[50] Платното, в което мюсюлманите увиват покойниците.

[51] Вж.бел. 23; *Гольдциэр, 1938*:51.

[52] Зап. от с. Долен, Смолянско (АИС), но вярването, че телата на покойници евлии се отнасят от ангели, за да бъдат погребани в Мека, е по-широко разпространено в Средните Родопи.

[53] В Средните Родопи този сюжет често се свързва с братята Еенихан и Осман баба.

[54] Зап. от с. Триград, Смолянско

[55] Зап. от с. Дебрен, Гоцеделчевско. Разказът се отнася за евлия от гр. Коня.

[56] Широкоразпространен сюжет в Западните Родопи.

[57] *Ciszewski*, 1904:331-334.

[58] Според хадис, цитиран в сборника на *Ибн Абас*, при родилни мъки жените получавали награда като мъченици. Жена, починала при раждане, отивала направо в Рая, за да дочака Съдния ден (*Ибрагим, Ефремова*. 1996:329).

[59] Разказите от този тип в по-голямата си част принадлежат към цикъла разкази за *Хъзър неби*, но понякога се споменава анонимен евлия. За образа на Хъзър в българската мюсюлманска традиция, вж. Бояджиева, С. Из фолклора на българите мохамедани: разкази и легенди за Хъзър. – Български фолклор, 1992, №2, 42-51.

[60] Сюжетът е разпространен в Средните и Западните Родопи.

ЛИТЕРАТУРА:

Алексиев, Б. 1999

Отман баба в писмената и устната традиция на хетеродоксните мюсюлмани. – *Минало*, № 2, 22-33.

Бояджиева, Ст. 1992

Из фолклора на българите мохамедани: разкази и легенди за Хъзър. – *Български фолклор*, № 2, 42-51.

Гольдциэр, И. 1938

Почитание святых в исламе. – В: Гольдциэр, И. *Культ святых в исламе. (Мухаммеданские эскизы)*. Москва.

Григоров, В. 1995

Бог е един. – В: *Изток-изток*, № 16-17, 23-27.

Григоров, В. 1998

Тюрбета, почитаани от българите мюсюлмани от Източните Родопи. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. *Мюсюлманската култура по българските земи.* С., 553-567.

Ибн ал-Араби. 1995

Мекканские откровения (*ал-Футухат ал-маккийа).* Введ., пер. с араб., прим. и библ. А. Д. Кныша. Памятники културы Востока. V. Санкт-Петербург

Ибрагим, Т., Н. Ефремова 1996

Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках Божиих. Москва, „Ладомир".

Карамихова, М. 1999

При гроба на Осман боба. - *Rhodopica*, № 1, 203-206.

Кныш, А. Д. 1991

Вали. - В: *Ислам. Энциклопедический словарь. Москва. „Наука"*, 45-46.

Лозанова, Г. 1989

Особености на обредите при погребение на деца у южните славяни в края на XIX и началото на XX в. – *Българска етнография*, № 1, 17-30.

Лозанова, Г. 1998

Сакралната срещу реалната история на българите мюсюлмани в Родопите. - В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. *Мюсюлманската култура по българските земи.* С., 451-465.

Миков, Л. 1998

Интериорна украса на бекташките гробници в България (Стенописи, картини, щампи). – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. *Мюсюлманската култура по българските земи.* С., 520-552.

Миков, Л. 2000

Гробницата (*тюрбето*) на Отман баба в с. Текето, Хасковско. – *Български фолклор*, № 1, 80-87.

Carra de Vaux, B. 1934

Wali. – In: *Encyclopaedia of Islam*. Vol. IV. Leiden – London. 1934, 1109-1111.

Ciszewski. S. 1904

Dusza matki i dusza niemówlęcia. (Przyczynek do dzieów animizmu). – В: *Статьи по славяноведению*. Вып. 1. Санкт-Петербург, 331-334.

Hughs, T. P. 1885

A Dictionary of Islam. New York – London – Lahore.

Jason, H. 1975

Ethnopoetics. A Multilingual Terminology. Jerusalem.

Macdonald, J. B. 1965 (I-st ed. 1909)

The Religious Attitude and Life in Islam. Beirut.

Mez, A. 1922

Die Renaissans des Islams, Heidelberg.

Nickolson. R. D. 1921

Studies in Islamic Mysticism. Cambridge.

Schimmel, A. 1975

Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press.

Smith, J. I., Y. Y. Haddad. 1981

The Islamic Understanding of Death and Resurrection. State University of New York Press, Albany.

Turner, B. S. 1974

Weber & Islam. A Critical Study. Routledge & Kegan Paul. London. 1974, p. 56 ff.

ДВА ОБРАЗА
НА АЛИ КОЧ БАБА

Божидар Алексиев

Легендите и вярванията, свързани с образите на хетеродоксните мюсюлмански светци, почитани предимно от турското население в България са все още недостатъчно проучени. Тук ще представя резултатите от проучванията си в гр. Никопол и с. Ябланово, Котленско, осъществени с финансовата подкрепа на Международния център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.

Важен административен и търговски център в Османската империя, днес Никопол е малко градче на брега на р. Дунав, в което живеят съвместно турци сунити, българи и цигани. С. Ябланово, разположено в Източна Стара планина, на 25 км от гр. Котел, е населено с турци, изповядващи хетеродоксен ислям.

Най-ранните сведения за Али Коч Баба се съдържат в документи на османската държава, отнасящи се за относително ранна епоха. Подробният регистър на мюлкове и вакъфи в Северна България се датира в средата на XVI в. (между 1544 и 1561 г.)[1], но съгласно обичайната практика на османската канцелария в него се съдържат сведения и за един сравнително дълъг предходен период.

В този извор името на „надарения със святост дервиш" (*sâhib-i vilâyet*)[2] е дадено като Али Кочи Дервиш. Втората част от името му се среща в различни форми. В двата си превода Б. Цветкова дава две четения : „Кочи" и „Коджу". У Евлия Челеби и в регистрите от втората половина на XVIII и началото на XIX в. срещаме „Коч". В с.

Ябланово, Котленско, е известен като Али Коч и като Али Кочу, а в Никопол – като Али Коч[3]. Трудно е да се каже дали личното име Кочи/Коджу с течение на времето е било осмислено като прозвище „Коч“ или, обратно, писарят в канцеларията е „нормализирал“ прозвището като лично име.

Във вилаетнамето на Демир Баба се споменава един Коч Али, наричан още Коджа Али, когото Демир определил за *текkенишин* на своя дергях след смъртта си[4]. Най-вероятно това е друго лице, но сведението от житието потвърждава разпространението на прозвището Коч, както и тенденцията то да преминава в други близки по звучене думи и имена[5].

В цитирания по-горе регистър на мюлкове и вакъфи се съобщава, че Али Кочи Дервиш бил един от дервишите на Коюн Баба[6]. Това е третото споменаване в изворите на Коюн Баба, една твърде загадъчна фигура сред мистиците в земите на Османската империя. Неговото теке могло да се сравнява по значение с текето на Хаджи Бекташ край Кършехир[7]. Най-много сведения за него дава Евлия Челеби, посетил текето му в Османджък, близо до Амасия, Мала Азия. Според пътеписеца Коюн Баба бил ученик на Хаджи Бекташ, а прозвището си Коюн (‘овца’, с преносно значение ‘тих, кротък, безропотен’) получил заради това, че не говорел, а само блеел пет пъти на ден в часовете за молитва[8]. Тази представа за Коюн Баба го доближава до често срещания при мистиците тип поведение, наречен от Б. А. Успенски „дидактическо антиповедение“. Намиращият се в пряка лична връзка с Бога индивид като че е обкръжен от сакрално микропространство. Това обуславя неговото „обратно“, „преобърнато“ поведение, което едновременно изобличава неправдата в земния свят и приобщава към отвъдния свят[9]. Към мистиците, следващи този тип поведение, може да бъде причислен и патронът на бекташкия орден, за когото хронистът Афляки пише, че бил добър мюсюлманин, въпреки че не спазвал закона на Пророка[10].

За съжаление в изворите не се споменава нищо за поведението на дервиша Али. Ако се приеме, че вторият елемент в името му представлява прозвище Коч ('овен'), изглежда правдоподобно то да е получено при посвещението в езотеричното учение и да отразява духовната връзка с наставника му Коюн Баба. Знае се, че в каза Хезарград (дн. Разград) е съществувало теке Коч Доган (Koç Doğan)[11]. Двете имена на патрона на това теке са названия на животни (*doğan* – сокол).

Коч може да означава още и 'храбрец', 'юнак'. В това си значение прозвището навярно се свързва с идването на Али Коч Баба от Мала Азия в Никопол – един граничен град и важна крепост на Османската империя.

Според данните в османския регистър дервишът Али проповядвал мистичното учение в Никопол и основал тук *завие*. Предполагам, че животът в това завие не се е различавал много от този в завиетата на ахиите, описани подробно от арабския пътешественик Ибн-Батута. Според него общности от ахии имало в почти всеки град и село в Мала Азия, населени с тюрки. През деня членовете на общността работели за прехраната си. В края на деня те донасяли спечеленото в построеното от техния водач завие и купували храна, която консумирали там. В случай че пътник пристигнел в града, те го подслонявали и изхранвали до заминаването му. След угощението те пеели и танцували[12]. Основание за това предположение се съдържа в текста на споменатия регистър, според който „след смъртта на споменатия дервиш [Али Коч Баба] някои от възлюбените му дервиши се обединили и изразходвали за [издръжка на] отсядащите в споменатото завие пътници плодовете от лозята и градините, посадени от тях със собствените им ръце и с пот на чело"[13].

С течение на времето завието Али Коч Баба укрепва и се развива. Дервишите стават инициатори на разработването на една мезра. Земеделието и животновъдството там увеличават доходите им. При управлението на султан Баязид II тази мезра е включена в данъчните

регистри, а по-късно, най-вероятно при Сюлейман I мезрата е вакъфирана и постепенно прераства в село. В завието е построена чешма, а в мезрата – воденица, първоначално с два, а в средата на XVI в. вече със седем камъка. За известността и авторитета на обителта говори и фактът, че дарение в нейна полза е направил Мехмед бей от прочутия род Михалоглу[14]. Поне до 90-те години на XIX в. бил запазен споменът, че „между другите приходи, текето имало и собствени села, от които едното и днес носи название 'Дервишко'"[15]. Вероятно става дума за днешното село Изгрев, Плевенска област, с което се решава и въпросът за идентификацията на село „Дервишан с друго име Булгарине и-Кючук"[16].

Споменаването на гробницата на Али Коч Баба от Евлия Челеби в средата на XVII в. и на текето, носещо неговото име, в регистрите от края на XVIII и началото на XIX в.[17] дава основание да се предполага, че завието е продължило да действа без прекъсване поне до началото на XIX в. Гробница на „турски светец", покрита с цинк, видял южно от Никопол и Ф. Каниц[18]. Към началото на 90-те години на XIX век „текето (тюлбето) е вече запустяло и почти съборено, но правоверните мюсюлмани продължават да палят в него по байрамите кандила"[19].

Старата гробница на Али Коч Баба не е запазена. Днес тюрбето представлява скромна постройка с шестоъгълен план, зарита с пръст почти до стряхата[20]. Намира се в южния край на града. Около гробницата растат няколко бряста. Площта около нея е изкуствено подравнена. Тюрбето е разположено в единия ѝ край, така че от двете му страни надолу се спускат стръмни склонове. В подножието на възвишението потокът, наричан Текке дереси или Текке барасъ, се влива в рекичката, която протича през града. Местността в долината над устието на Текке дереси се нарича Текке. Стръмна пътека води до тюрбето.

Днес тюрбето на Али Коч Баба все още се почита, макар в Никопол вече да няма последователи на суфизма

или хетеродоксния ислям. Навярно по тази причина не се знае почти нищо за личността и живота на светеца. Смята се, че той бил набожен човек, който живял праведно, без грях. Бил погребан отделно, за да го помнят хората. Разказва се, че вечер в тюрбето оставяли ибрици, пълни с вода, а на сутринта ги намирали празни, тъй като през нощта Али Коч вземал аптез, т. е. извършвал обредното измиване преди молитва. Този разказ илюстрира представата за погребания тук покойник като набожен и благочестив човек.

Али Коч бил едър човек и затова гробът му е с поголеми размери от обичайните. Според друго предание той отивал там, където имало война, но починал тук, в Никопол.

Преди няколко години в града дошъл от Турция „роднина на светеца", който дарил неголяма сума пари за ремонт на тюрбето. С пари и труд взели участие и местни жители. По инициатива на дарителя на гроба била поставена мраморна плоча с надпис. В него се съдържат елементи от представата за светеца като воин. Това проличава в датата, посочена като край на живота му: 25 септември 1396 г. е денят на знаменитата битка при Никопол между кръстоносците, предвождани от унгарския крал Сигизмунд, и османската войска на султан Баязид I. Освен това към името на Али Коч Баба е добавена и титлата „паша". Тези „сведения", според които светецът бил османски военачалник, загинал в битка срещу врага, са типичен пример за секуларизацията на една религиозна фигура в духа на съвременната националистическа митологизация.

Надгробният надпис съдържа и елементи от родословието на Али Коч Баба. Като негов баща е посочен „завоевателят на Румелия" Сейиид Али. Вероятно тук се има предвид Сейиид Али Султан, по-известен като Късъл Дели[21], чието теке в югоизточните разклонения на Родопите, недалеч от Димотика (дн. в Гърция), е било едно от основните средища на бекташизма на Балканите до 1826 г. Али Коч

е назован и внук на Хаджи Бекташ. Свързването на светец с Хаджи Бекташ като негов сподвижник или потомък е често срещан мотив в преданията за хетеродоксните мюсюлмански светци. В надписа е изтъкнато, че Хаджи Бекташ е потомък на Пророка, означен тук като „Âli Resul"[22]. По този начин и Али Коч е причислен към потомците на Мохамед, Али и следващите шест шиитски имами. Посочването на знаменити в хетеродоксния ислям фигури, каквито са Хаджи Бекташ и Сейийд Али Султан, като предци на Али Коч при шиитите съответства на идеята за наследяването на Божията благодат от потомството на Пророка. Все пак не трябва да се забравя, че представите, идеите и концепциите, намерили израз в надгробния надпис на Али Коч Баба, не отразяват представите и познанията на местното сунитско турско население в Никопол.

Преди поставянето на надгробната плоча при главата на гроба е стояла част от необработен ствол на дърво. Той все още се съхранява в тюрбето, при това облечен в риза, а на „главата" с червен фес и бяла чалма. Този антропоморфен паметник на светеца насочва към процеса на сливане на представите за светеца и за неговото свещено място, в което важно място заемат няколкото дървета.

В Никопол се разказват многобройни варианти на сюжета за наказанието на човек, посегнал да отсече дърво, растящо на свещената територия на тюрбето. Дървото е най-често бряст (тур. *karaağaç*). Възмездието застига прегрешилия или негов близък и варира от неизличим белег на челото до смърт. В един от случаите наказанието е загуба на крак. Възможно е, асоциацията отсичане на дърво = отсичане на крак да се основава отчасти и на отъждествяване на светеца с дърветата около тюрбето – знак за това, че неговото присъствие там все още е живо и действено.

Близък по своето значение е и разказът за смъртта, сполетяла дъщерята на жена, която откраднала от тюрбето пари.

Появата и разпространението на тези разкази вероятно представлява опит за създаване на механизъм за противодействие срещу нееднократното оскверняване и разрушаване на гробницата през последното десетилетие, за което разказват местните жители.

Добре известна сред турците в Никопол е легендата, която обяснява причината за преместването на градската болница. Допреди няколко десетилетия тя се е намирала в близост с тюрбето на Али Коч Баба. Но вечер светецът излизал, обикалял из болницата, отварял врати и прозорци. С шума, който предизвиквал, той пречел на болните да се лекуват. Затова болницата била преместена.

Този тип разкази също е в тясна връзка с представата за свещения статут на територията на гробницата. Съществени елементи, изграждащи сакралното място тук, както и другаде, са дърветата и двата водни потока. Ролята на друг важен елемент в обкръжението на свещените за хетеродоксните мюсюлмани места – камъка, тук се изпълнява от няколко плочи по пътеката. По тях бил стъпвал самият светец. Те заместват често срещаните „стъпки" на светци, „отпечатани" в скалите. Днес каменните плочи изпълняват функцията на реликва, чрез която се удостоверява, че някога светецът е живял тук, и символизират устойчивостта на култа към него.

Почитта към Али Коч Баба в Никопол намира израз в някои обредни практики. Обичайно време за масови посещения на тюрбето са двете седмици преди Хъдреллез, а според други информации и две седмици след това. При влизане в тюрбето целуват лявата и дясната страна на входа, после горния и долния праг. Същата практика, без целуване на горния праг, съществува и в селата Ябланово и Могилец, Котленско. И в двата района при гроба четат молитва, заставайки от дясната страна при главата. Поради разположението на гроба (запад – изток с леко отклонение югозапад – североизток) молещите се са

обърнати с лице в посока към Мека. Правят се три обиколки около гроба и/или около гробницата. При пролетното посещение откъсват лист от дърво, растящо при тюрбето, и го занасят вкъщи „за берекет".

Съществува вярване, че човек, който като дете е бил доведен в тюрбето, трябва да го посещава всяка година. Ако той не може (или не желае) да отиде, някой от близките му занася там негово бельо, което след това той облича и носи. С други думи, човешкото присъствие се замества от дрехите, които са в непосредствен допир с тялото и пренасят благотворното въздействие на светеца. Това вярване осигурява приемственост и устойчивост на култа във времето.

Тюрбето се посещава и извън този период от годината. Най-често това става вечер, като при гроба се палят свещи. Край гробницата се извършват и жертвоприношения – *адак*, обречени при болест, безплодие при жените, премеждие. Жертвеното животно – овен или петел – купуват, без да се пазарят за цената. Обреклият го не яде от него, а само челото му бива намазано с кръв.

Има случаи, когато хора пожелават молитвата на 40-ия ден след смъртта им да се извърши в тюрбето на Али Коч Баба.

По сведения от Никопол тюрбето се посещава от хетеродоксни мюсюлмани от Кубратско, Кърджалийско, Котленско. Тези посещения, при които се извършва обичайната за тях религиозна церемония и се коли курбан, не са строго периодични, но обикновено стават в края на лятото и началото на есента.

Обредните практики, свързани с тюрбето на Али Коч Баба, показват, че в представите на местното мюсюлманско население светецът е натоварен с функциите на медиатор, с чиято помощ се постига здраве, плодородие и благополучие. Разказът за Али Коч като свръхестествен воин, който помага в битките, присъства и в легендите за други светци. В Никопол тази версия бе разказана само от един от политическите водачи на тур-

ците в града и несъмнено отразява будното му национално съзнание, съчетано с интерес към миналото на града и на своя род.

Али Коч Баба присъства в представите на турското население в Никопол преди всичко чрез гробницата си и сакралността на пространството около нея. Разказваното за него представлява не толкова легенди, колкото меморати или суеверни разкази, в които светецът, който се появява и действа предимно през нощта, е характеризиран главно като стопан и демон. Значителна част от турците в Никопол – според собствените им признания – са слабо религиозни и са безразлични към светеца, а по-образованите вярващи се стремят да омаловажат значението на неговото тюрбе, като не признават чудотворните му свойства. Носители на вярванията и обредните традиции са предимно жените. Грижите за самото тюрбе в последните десетилетия са предоставени на възрастни жени, излъчвани също от женската част на обществото. Отстранени от публичните ритуали на сунитския ислям, никополските мюсюлманки намират поле за изява на своята религиозност и обществена активност в подържането на култа към Али Коч Баба.

В разказите за възмездието, което неизбежно застига осквернителите на святото място, често тази роля се приписва на българи. Това означава, че образът на светеца се използва и за моделиране на междуетническите взаимоотношения.

Друга особеност на култа към Али Коч Баба е почитането му в отдалечени от Никопол краища. В с. Ябланово – на 150 км от Никопол по права линия – се счита, че той бил „от най-хубавия джинс", защото бил потомък на Хазрети Али. Когато дошъл до брега на Дунав, изневиделица се появил един коч. Той го яхнал и с негова помощ преплувал голямата река и се озовал в Никопол. Тази легенда обяснява едновременно появата на светеца в Никопол, произхода на прозвището му, а чрез чудесната поява на овена се доказва неговата святост, неговото избраничество.

В друга легенда от Ябланово Али Коч Баба е представен като пастир. Един ден добитък отишъл „към Румъния", отвъд Дунав. Без да се събуе, Али тръгнал по водата да завръща добитъка. Животните също минали по водата. Този разказ също представлява доказателство за „евлиялъка" (*evliyalık*), светостта, чудните способности на Али Коч Баба. Способност да ходи по водата имал и митологизираният кораничен пророк Хъзър[23].

Специфична особеност на легендите от Ябланово, в които са описани необикновените качества на Али Коч Баба, е свързването им с р. Дунав. Това навярно се дължи на отдалечеността на селото от Никопол, поради което образът на светеца се преплита с голямата река – най-ярката особеност на града, в който той живял.

Когато Али Коч Баба разбрал, че идва смъртният му час, казал на сина си да отиде във „вилает Ябланова" и да се присъедини към джема (тур. *cem*, 'религиозна община') на Молла Кязъм Деде. Синът отвърнал, че не знае пътя. Али Коч му казал да се качи на колата: „Където спрат конете, там ще влезеш." При пристигането на сина на Али Коч тъкмо изпълнявали ритуала айн-и джем (*ayn-i cem*). Преди да започнат, Молла Кязъм Деде казал: „Един непознат гост ще дойде тази вечер." И той дошъл, останал да живее тук, тук и починал. Синът на Али Коч Баба е известен като Кочлу Баба ('Бабата с овена'), а истинското му име било Хюсеин.

Тук отново се проявяват чудните способности на Али Коч Баба. Светецът предсказва смъртта си и притежава познание за области и личности, отдалечени в пространството, които не е посещавал. Необикновеният начин, по който Хюсеин Кочлу отива в Ябланово, също може да се отдаде на чудотворството на Али Коч. По подобен начин Хаджи Бекташ направлявал килимчето, върху което изпратените от него Сару Салтук и двама абдали плавали из Черно море[24].

Легендата за преселването на сина на Али Коч създава връзка между Ябланово и Никопол, която поддържа живи

едновременно култа към никополския светец, често посещаван от вярващите ябълановци, и почитта към местния Кочлу Баба, от когото извеждат родословието си религиозните водачи *деде* в Ябланово. Преданието за Кочлу Баба е един от вариантите на местната устна история. Живата връзка между Кочлу и неговите потомци днес „се доказва" и онагледява с гробовете на неговите потомци, разположени в съседство с неговия гроб, над който вече е издигнато тюрбе. Интересно е, че в легендата за идването на Кочлу се използва не старото турско название на селото – Алванлар, а турцизирана форма на българското му име (чрез *ova* 'поле'). Може би няма да е пресилено, ако една от причините за това се потърси във факта, че името Алванлар произхожда от Алван Баба – друг почитан в селото светец, герой на алтернативна легендарна версия за основаването на Ябланово.

Като цяло цикълът легенди за Али Коч Баба от Ябланово съществено се различава от представите за него в Никопол. В преданията на хетеродоксните мюсюлмани от Котленско се подчертава неговата святост и способност да твори чудеса още приживе. Светецът и неговият син действат изцяло сред посветени в мистичната доктрина. В легендите се появяват характерните за хетеродоксния ислям термини като *джем*, *айн-и джем* и *деде*. Чрез личните си имена Али и Хюсеин двамата светци – Али Коч Баба от Никопол и Кочлу Хюсеин Баба от Ябланово – представляват локално повторение на най-почитаните сред изповядващите шиитско-мистичен ислям фигури на Али ибн Абу Талиб и втория му син от Фатима – Хюсеин. Легендите за Али Коч Баба в Ябланово продължават да функционират като регулатори на поведението и да формират обществени отношения. Носители на тези легенди са предимно хора от възрастното поколение – посветени, вярващи и практикуващи тайните обреди. Независимо от замирането на религиозния живот в Ябланово те продължават да представляват авторитетна, макар и малобройна група.

За разлика от разказите и вярванията в Никопол, които поставят светеца в добре познатото пространство на града и го свързват преди всичко с настоящето, с недалечното минало или с цикличното обредно време, в Ябланово Али Коч Баба и неговият син създават връзка с трансцендентното начало, фиксират началния момент в историята на селището и общността и представляват съществен елемент в изграждането на нейната идентичност.

БЕЛЕЖКИ

[1] Турски извори за българската история (ТИБИ). Т. III. София, 1972, 454-455 (прев. Б. Цветкова). Първата публикация на сведенията за Али Коч Баба от този регистър е на *Цветкова, Б.* Нови архивни източници за аграрния режим в Северна България през началния период на турското владичество. – Известия на държавните архиви, 7, 1963, 325-326. Срв. и *Barkan, Ö. L.* Osmanlı imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. – Vakıflar dergisi, II, 1942, 341-342.

[2] *Barkan, Ö. L.* Цит. съч., с. 341.

[3] *Гаджанов, Д.* Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. – Периодическо списание, 70, 1909, с. 659; *Цветкова, Б.* Цит. съч., с. 325; ТИБИ, с. 454; *Faroqhi, S.* Agricultural Activities in a Bektashi Center: the Tekke of Kızıl Deli (1750 – 1830). – Südost-Forschungen, 35, 1976, S. 71, 84, 92-95.

[4] *Noyan, B.* Bektaşîlik Alevîlik Nedir? 3. baskı. Istanbul, 1995, 621-622.

[5] Коджа' (тур. *koca*) може да означава: 1. мъж, съпруг; 2. огромен, грамаден; 3. стар, възрастен; 4. известен, знаменит.

[6] ТИБИ, с. 454.

[7] *Faroqhi, S.* Цит. съч., с. 73.

[8] Сведенията за Коюн Баба са събрани в статията Koyun Baba. – Islâm Ansiklopedisi. За промените в ново време вж. *Hasluck, F. W.* Christianity and Islam under the Sultans. Vol. I. Oxford, 1929, p. 95, n. 8; vol. II, p. 512. Вероятно същото име е носел и светецът, погребан върху възвишението край гр. Бабадаг, Северна Добруджа, вж. *Мутафчиев, П.* Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII в. – В: *Същият.* Избрани произведения. Т. II. София, 1973, с. 680.

[9] *Успенский, Б. А.* Антиповедение в культуре Древней Руси. – В: Проблемы изучения культурного наследия. Москва, 1985, 331-332.

[10] *Mélikoff, I.* Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Turquie. Istanbul, 1992, p. 119.

[11] *Faroqhi, S.* Цит. съч., с. 71, бел. 7, 92-95.

[12] *Ibn-Batoutah.* Voyages. Trad. par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti. T. II. Paris, 1877, 261-262.

[13] *Barkan, Ö. L.* Цит. съч., с. 341. Преводът на тази част от документа в ТИБИ, с. 454, не е точен. Благодаря на проф. М. Кил, който ми съобщи за това обстоятелство. Несигурността на превода е отбелязана в изданието: „Тук текстът не може да се осмисли напълно" (пак там, с. 454, бел. 3). Благодарение на отзивчивостта и любезната помощ на д-р Св. Иванова от Ориенталския отдел на Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий" се установи, че издаденият от Баркан текст е почти идентичен с използвания за това издание (ОАК 217/8). Лошото състояние на последния прави разчитането му много трудно. Разликите в превода произтичат преди всичко от двете значения на думата *'арак* ('пот' и 'алкохолно питие').

[14] ТИБИ, 454-455.

[15] Български алманах, II, 1893, с. 788.

[16] *Barkan, Ö. L.* Цит. съч., с. 341. Срв. ТИБИ, с. 454, бел. 2 и *Цветкова, Б.* Цит. съч., 325-326.

[17] *Гаджанов, Д.* Цит. съч., с. 659; *Faroqhi, S.* Цит. съч., с. 71, 92-95.

[18] *Kanitz, F.* Donau-Bulgarien und der Balkan. II. Leipzig, 1882, S. 66.

[19] Български алманах, 787-788.

[20] Повече за тюрбето вж. у *Миков, Л.* Гробницата на Али Коч Баба в гр. Никопол. – Минало, 2000, № 1, 43-47.

[21] За идентификацията на Сейид Али Султан с Кързл Дели и за неговите завоевания вж. *Beldiceanu-Steinherr, I.* La Vita de Seyyid 'Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs. – In: Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress of Orientalists Ann Arbor, Michigan, 13-19 August 1967. Wiesbaden, 1971, 275-276.

[22] Благодаря на Зорка Иванова от Ориенталския отдел на Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий" за помощта при интерпретацията на този надпис.

[23] *Corbin, H.* L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn-'Arabi. 2ème éd. Paris, 1976, p. 56.

[24] *Groß, E.* Das Vilâjet-Nâme des Hâğğî Bektasch, ein türkischer Derwischevangelium. Leipzig, 1927, S. 74.

СПЕЦИФИКА НА СУФИТСКАТА АРХИТЕКТУРА В БЪЛГАРИЯ (XVI – XX В.)

Любомир Миков

Основаването на суфитски архитектурни комплекси в България, които включват твърде впечатляващи монументални сгради, е свидетелство за толерантното отношение на върховната османска власт към религиозните потребности на хетеродоксните мюсюлмански общности в тази част на империята. Става дума за тюрбето на Отман баба в с. Текето, Хасковско, на Кадемли баба край с. Графитово, Новозагорско, на Акязълъ баба в с. Оброчище, Балчишко, на Демир баба край с. Свещари, Исперихско, както и за имарета (аситането, мейданеви) в теккето на Кадемли баба и на Акязълъ баба – всичките построени през първата половина на XVI в. Без знанието и съгласието на висшата османска администрация и на съответните владетели построяването на тези сгради не е било възможно. Един от вероятните мотиви за толериране на тяхното строителство е благосклонното отношение на политическата власт към бекташкия орден, породено от обособяването му като покровител на еничарския корпус.

Друг вероятен мотив, благоприятствал изграждането на суфитските култови сгради у нас през първата половина на XVI в. и повлиял за тяхното запазване в края на 20-те години на XIX в., е неофициалното зачитане на мюсюлманските светци от висшите представители на османската власт. Твърде показателен пример в това отношение, както и по принцип за по-специалното отношение на висшата османска власт към мюсюлманските свет-

ци е известната заповед на Махмуд II от 1826 г., по силата на която всички бекташки теккета са закрити и обезлюдени, но по-старите и монументални култови сгради в тях са запазени. Запазването на тези сгради е безспорен жест на уважение както към светците и към техните гробове, така и към наследството на османската култова архитектура.

Локализирането на бекташки култови средища в източните райони на страната ни през първата половина на XVI в. потвърждава историческите сведения, че именно тогава тази част на империята се превръща в едно от основните средища на мюсюлманите с хетеродоксни възгледи. От друга страна, изградената мрежа от бекташки теккета в Източна и в Южна България върху сравнително малка територия и тяхното продължително функциониране са доказателство за масовото и трайно установяване на тези мюсюлмани у нас.

Според легендите изборът на място за основаване на някои теккета ставал с хвърляне на копие, стрела, шиш или камък от самия патрон на култовото място. По този повод А. Явашов пише, че Али баба – бащата на Демир според едно предание, определил мястото на теккето си с хвърляне на камък, а самият Демир и брат му Хюсеин определили местата на своите теккета с хвърляне на копие[1]. Подобна легенда се разказва сред хетеродоксните мюсюлмани от Югоизточна България и за основаване на теккето на Отман баба. Късъл Дели, смятан от бекташите в Хасковско за баща на Отман баба[2], има текке в с. Русас (Западна Тракия – Гърция), което е основано на място, където се забило копие, хвърлено от самия Късъл Дели[3]. Сред късълбашите от с. Ябланово, Котленско, битува легендата, че местата на приблизително десетте късно основани тюрбета в него са определени от самите им патрони с хвърляне на стрели, които впоследствие се превърнали в дъбови дървета. Тези начини за определяне на място за основаване на текке и на тюрбе са прилагани още в самото начало на създаването на islямската архи-

тектура. Във връзка с това К. Ото-Дорн привежда сведение, според което джамията в гр. Куфа (Ирак) е построена през 670 г. на място, където паднала стрелата, хвърлена от един появил се на градския пазар стрелец[4].

Според други легенди и вярвания на хетеродоксните мюсюлмани средновековните теккета, както и повечето късно основани тюрбета обикновено се намират на места, където съответните им патрони светци са умрели и погребани. Има, разбира се, и изключения. Например кенотафното тюрбе на Къз Ана в с. Момино, Търговищко, е основано на място, посочено от самата нея. Чифте тюрбеси в гр. Никопол е построено на място (в старо гробище), където патроните му са изчезнали. Предполагам, че тюрбето Елмалъ баба в с. Биволяне, Момчилградско, е основано с вторично използвани гробове от старо дервишко гробище. За символичното тюрбе на Фатима тук това е съвсем сигурно. Тюрбето на Пати, Хашъм и Ибрям в с. Черник, Дуловско, е построено в двора на селската джамия[5].

Силно впечатляващ факт е, че нито средновековните, нито късно построените суфитски култови сгради по българските земи се намират на места, на които е имало християнски светилища. В това отношение те се различават съществено от джамиите, за немалко от които е добре известно, че са били първоначално християнски храмове или са построени на техните места.

На съвсем друго мнение по въпроса е М. Стайнова. Разглеждайки особеностите на средновековната суфитска архитектура, тя стига до извода, че „османските турци строят текетата си там, където някога са съществували светилища на завареното население – било християнски храмове, било на други обредни места“[6]. В България например такова нещо няма и точно затова М. Стайнова не дава нито един пример, с който да илюстрира тезата си. Единствено тюрбето на Демир баба е построено върху два каменни масива от тракийско светилище[7]. Но, надявам се, че използвайки израза „други обредни места“, ав-

торката не е имала предвид този добре известен на специалистите факт поради обстоятелството, че траките все пак не са могли да бъдат „заварено население" за османските турци по българските земи. „Извънредно сериозният доказателствен материал", с който авторката прави опит да защити тезата си, е твърде неубедителен, защото посоченото от нея название – Свети Илия – на най-малко три хълма при с. Графитово не доказва, че теккето на Кадемли баба е построено на мястото на християнски храм[8].

Отношение по същия въпрос взима и Д. Радионова. Коментирайки едно сведение на В. Кънчов от началото на века, според което в с. Оброчище е имало стар християнски манастир, превърнат от дервишите в мюсюлманска обител[9], тя пише: „От тогава до сега се изказват най-различни мнения, сред които обаче преобладава становището, че тезата за приемствеността между мюсюлманския молитвен дом в Оброчище и евентуално съществувалия преди него християнски храм не може да се приеме безрезервно. Тази теза не среща категорична подкрепа и в досегашните археологически проучвания"[10].

Този въпрос е предмет на внимание и в една статия, посветена на тюрбето на Къз Ана и подписана от същата авторка, но с променено фамилно име. Представяйки тюрбето като двойно светилище, тя отбелязва следното: „В нашата историография двойните светилища се разглеждат обикновено като следствие от синкретизма на Бекташийския орден и криптохристиянството на новоприелите мюсюлманската вяра християни. В изследванията не се подлага на съмнение тезата за приемствеността, която съществува между мюсюлмански молитвен дом и християнски храм, като се приема, че текетата се строят на места, на които преди това е имало християнски манастири или църкви. Много са преданията, които говорят за това, но нито едно от направените археологически проучвания не подкрепя тези сведения"[11].

Средновековната суфитска архитектура по българските земи се отличава с особености, някои от които ѝ придават уникален характер. Те се съдържат както в отделните паметници, така и във всичките като цяло.

Такава особеност е четириколонното преддверие на тюрбето на Отман баба, което не се среща при другите посочени тюрбета, въпреки че е в стилистиката на османската култова архитектура от XV – XVI в.[12] Колонно е преддверието и на тюрбето на Хъдър баба в с. Богомил, Харманлийско (XVI в.), но то е осемстенно и по всяка вероятност не е било бекташко[13]. Освен това неговото преддверие е с две колони. Двуколонни са преддверията и на някои селджукски тюрбета - например преддверието към тюрбето на Сейийд Халили в Коня (XI в.)[14].

Твърде особено е архитектурното решение на тюрбето на Кадемли баба. Двата слепи купола, скатните им покриви, седмоъгълният барабан върху големия купол и облицовката на външните стени с мраморни квадри са най-специфичните белези, които отличават тази сграда от останалите средновековни бекташки тюрбета, съхранени до днес по българските земи[15].

Не по-малко специфично е архитектурното решение и на тюрбето на Демир баба. Особено впечатляващо е неговото преддверие – големите откоси на двата челни ъгъла и шатровидният купол от селджукски тип придават неповторим облик на цялата сграда. За разлика от шатровидната куполна форма, която в селджукската архитектура увенчава шестоъгълни и осмоъгълни сгради[16], шатровидният купол в случая е възпроизведен върху четириъгълна сграда.

По много особен начин е направен и градежът на това тюрбе. Двете му части са построени с различни по големина квадри, вградени на различни нива. Тази особеност изтъква за първи път Фр. Бабингер[17]. Освен това целият градеж от външната страна изобилства с врязвания на квадрите. Този строителен похват е използван, за да се придаде по-голяма устойчивост на градежа, тъй като

употребените тук квадри имат идеално гладки страни, които не търпят свързваща хоросанова плънка и намаляват съпротивлението (триенето) между тях.

Тюрбето на Демир баба се отличава и с по-различно разположение на стените и на входовете му спрямо хоризонталната осова линия, маркирана от гроба. Единствената причина за това са двата каменни масива, върху които е изградено тюрбето. За разлика от другите средновековни тюрбета, чиято хоризонтална ос свързва входа с ъгъла между две стени, тук единият край на оста опира в *задънка*, т. е. в стена, а другият край е под известен ъгъл спрямо входа. Под известен ъгъл спрямо входа на тюрбето се намира и входът на преддверието, който също не попада на осовата линия, маркирана от разположението на гроба.

В сравнение с тюрбето на Акязълъ баба имаретът при него притежава особености, които го отличават както от другите средновековни суфитски паметници у нас, така и от паметниците на османската култова архитектура по принцип. Става дума за обемното решение на паметника, т. е. за необичайно големите площи, които заемат и двете му части, за монументално разгърнатата портална стена на преддверието и за огромното каменно огнище с висок седемстенен комин. Едностранната (външна) облицовка на стените и малката ниша при огнището са също особености, присъщи само на този паметник[18].

Изтъкнатата специфика на отделните средновековни суфитски паметници ми дава основание да предполагам, че те са строени по проекти на различни архитекти, които обаче са се придържали към един архитектурен първообраз с уникален седмоъгълен план.

Общите белези на тези паметници се отнасят до употребения строителен материал, начина на градеж, по-късните пристроявания и особено до специфичния вид на полигоналния им план.

Преобладаващият строителен материал са обработените камъни (квадри) и белият (варо-пясъчен) хоросан.

В градежа на имарета при тюрбето на Кадемли баба са употребени и зелени необработени камъни. Част от квадрите в градежа на имарета при тюрбето на Акязълъ баба са също цветни. Освен това градежът около прозорците и двата входа на тюрбето на Кадемли баба е с тухли и червен хоросан. Долните части на стените в тюрбето на Отман баба са измазани също с червен хоросан. С червен (розов) хоросан са измазани най-напред и двата купола на тюрбето на Демир баба[19]. Използването на обагрен в червено хоросан е въведено от римляните през втората половина на III в.[20] Впоследствие той се възприема от византийците, които превръщат употребата му в традиция, усвоена и от османците. Друга византийска строителна традиция, възприета и широко прилагана от османците, е вграждането на дървени пояси в зидарията. Масовото прилагане на тази практика се подчертава и от И. Татарлъ[21]. Тя се среща и при суфитските средновековни паметници – например в тюрбето на Кадемли баба и в имарета при него. Някои разкривки в тюрбето на Демир баба дават основание да се смята, че в него също е имало вградени дървени пояси.

Зидарията на повечето средновековни суфитски паметници у нас е в прави редове, на тънка фуга и двулицева. По-особен случай във връзка с двустранната зидария е наличието на *трошляк* в градежа на преддверието към тюрбето на Демир баба – факт, който поставя и въпроса: дали в градежа на самото тюрбе също е употребен трошляк. Ако обаче се установи, че отговорът му е отрицателен, се поражда още един въпрос, а именно дали двете части на сградата са построени по едно и също време.

Посочените средновековни паметници се отличават с ниско разположение на долните прозорци, които са и по-големи. Тази особеност следва една установена традиция в строителството на всички типове джамии и е прилагана за по-добра циркулация на въздуха, както и за по-добро осветяване на молитвения салон в приземната му част, където мюсюлманите са обикновено седнали.

Твърде сложните системи от връзки, каквито са представлявали двата покрива на имарета при тюрбето на Акязълъ баба, както и изграждането на тези покривни конструкции само върху стените на сградите, т. е. без подпорни колони, са забележителни примери за оригинален архитектурен замисъл и висок професионализъм на изпълнение.

Друга особеност, обща за повечето средновековни тюрбета, са късно достроените пред преддверията им навеси. С появата на тези пристройки, използвани предимно като място за събуване, настъпва промяна и във функцията на преддверието, което от място за събуване се превръща в преходно пространство. Всички навеси са пристроени към посещавани тюрбета. Затова тюрбето на Кадемли баба е без навес. Поради неестетичния им вид навесите при тюрбето на Отман баба и на Демир баба са премахнати по време на тяхната реставрация и консервация. Навесът при тюрбето на Акязълъ баба, документиран и публикуван от К. Хилшер през 1933 г.[22], е разрушен по-късно по неизвестни причини.

Най-характерният отличителен белег на посочените средновековни суфитски сгради е седемстенният им корпус. В османската, както и в предхождащата я селджукска култова архитектура седемстенни сгради няма. Сгради с такава форма не съществуват и в култовата архитектура на Средна Азия[23]. През XIX в. обаче сред мюсюлманските култови сгради в Гърция се появява и седемстенното тюрбе. Такова е тюрбето в бекташкото текке на Абдуллах баба, построено през втората половина на XIX в. в Катерини, недалеч от Солун[24]. Във връзка с този факт може да се направи изводът, че седемстенният корпус на средновековните суфитски сгради у нас е без аналог в ислямската култова архитектура до XIX в.

Седемстенният корпус на тези сгради е не само уникален, но и твърде неясен по отношение на мотива за неговото въвеждане и разпространение. Пръв Г. Кожухаров прави опит да обясни седемстенната форма. Той смята,

че тя е възпроизведена най-напред от тюрбето на Демир баба и се дължи на различни фактори, като на първо място посочва символичната връзка с шах Исмаил, който бил седмият владетел от династията на Сафавидите (1501-1736)[25]. Това тълкование предизвиква асоциация с начина, по който се интерпретират четирите минарета и техните десет *шерефета* (балкони) на джамията „Сюлейманийе" в Истанбул (1550-1557). Според концепцията на нейния архитект – несравнимия Синан, броят на минаретата съответства на издигането на Сюлейман I (1520-1566) за четвърти султан от превземането на Цариград (1453), а броят на шерефетата – на неговото властване като десети султан от основаването на Османската империя (1300)[26]. Преди няколко години аз също направих опит да обясня произхода на седемстенния корпус на посочените средновековни суфитски сгради у нас[27]. Такъв опит направи съвсем наскоро и И. Меликоф[28]. Според мен, както и според И. Меликоф седмоъгълната форма на тези сгради се дължи предимно на исмаилитски възгледи. Трябва обаче да отбележа, че в нито една от интерпретациите на тази форма не се дава задоволителен отговор на въпроса, защо тя се среща само на българска територия.

Съчетаването на седемстенните тюрбета и имаретите с четиристенни и почти квадратни преддверия, т. е. със симетрични форми, е поредната особеност, която по-скоро подчертава, отколкото да преодолява асиметризма на сградите като цяло. От друга страна обаче, асиметризмът при тези сгради е напълно обладан от монументалното им излъчване. Той сякаш потъва в очертанията на техните елегантни и величествени силуети.

Конструктивното, монументалното и декоративното решение на средновековните суфитски сгради у нас, построени с изключително професионално майсторство, са основните показатели, които ги характеризират като „висока" архитектура и ги отличават от късните суфитски сгради, притежаващи качествата предимно на народния тип архитектура. Посочената специфика както на

отделните средновековни паметници, така и на всичките като цяло е израз на един самобитен провинциален стил, съответстващ на маргиналния характер на исляма в Румелия.

* * *

Във връзка с решението от 8 юли 1826 г. и последвалата го султанска заповед от същата година късно построените и паянтови бекташки тюрбета са разрушени. Повечето от тях са се намирали в населени места – предимно в села, където са изпълнявали и функцията на знаци за усвоено жизнено пространство. Затова ликвидирането им е означавало не само лишаване на бекташите от тяхното основно място за засвидетелстване на вярата, но и заличаване на единствения знак за усвоените от тях селищни територии. Това до известна степен се отнася и за къзълбашите, тъй като повечето от тях са засвидетелствали религиозните си възгледи също в бекташките тюрбета.

С течение на времето през втората четвърт на XIX в., когато силата на султанската заповед е започнала да отслабва, бекташите и къзълбашите пристъпват към възстановяване на разрушените им култови сгради. Тогава започва и основаването на нови тюрбета, някои от които се намират в къзълбашки махали и села.

Повечето от новосъздадените тюрбета са имали само ограда. Част от мъжките тюрбета в Източните Родопи са такива и днес. Според хетеродоксните мюсюлмани тук тюрбето може да е без покрив, но задължително трябва да има ограда, нужна за странична защита на гроба предимно от животни. Във връзка с това се е оформило мнението, че гроб на светец без ограда не се смята за тюрбе. Същото се отнася и за някои гробове със символична ограда. Такъв е случаят с гроба на Юркие баба, намиращ се високо в планината над с. Чакмаци (дн. Кременец), Момчилградско. Гробът на тази светица е трудно

забележим от пръв поглед, защото е само маркиран със събрани от мястото скални камъни. Маркировката на гроба се смята от малкото жители на селото днес за гробна ограда, която въпреки символичния си характер е станала повод за възприемането на гроба като тюрбе.

Много рядко се срещат и гробове без ограда, които също се схващат за тюрбета. Такъв е бил гробът на Саръ Салтък в Изник до 1963 г. Ш. Х. Акалън изтъква, че този гроб е бил напълно открит според волята на самия светец, който завещал: „Нека светилището да бъде открито от всички страни, за да влиза вятърът, и отгоре да бъде открито, за да вали благодат."[29] Единични случаи на тюрбета без ограда има и в Северна Гърция. Такова например е тюрбето на Хасан баба в областта Еврос[30].

Тюрбетата без покрив са една първична, устойчива и широко разпространена архитектурна конструкция. С тях се засвидетелства почит само към мюсюлмани, обявени за светци. Освен в Източните Родопи такива тюрбета се срещат и в Северна България. Такова например е тюрбето на Али баба, което се е намирало в местността Паламара, недалеч от с. Пчеларово (Куванджилар), Шуменско. Според местните легенди патронът на това тюрбе бил преселник от Хорасан и имал двама синове – Хюсеин баба и прочулия се с невероятните си подвизи Демир Хасан баба. Според Фр. Бабингер, посетил тюрбето през 1930 г., то е имало само кръгла (?) каменна ограда[31]. В някои села с къзълбаши в Североизточна България също има тюрбета без покрив. Такова например е тюрбето на Алван баба и на Гюл баба в с. Ябланово. Тюрбетата на Ермиш (Каип) баба и Мурад баба в гр. Никопол са също без покрив.

Тюрбета без покрив се срещат и при мюсюлманите в някои страни от Близкия Изток. И. Голдциер съобщава за често срещани такива тюрбета в Египет във връзка с представата за патроните им като посредници между земята и небесната влага. Вярвало се е, че опасността от засушаване ще е по-малка, ако гробът на светеца е открит към небето. По повод на представата за патро-

ните светци авторът посочва и следното предание. Веднага след погребението на Мохамед в Медина настъпила суша. Като средство за нейното прекратяване Айше (втората съпруга на Пророка) посъветвала да се направи отвор на гроба в посока към небето[32]. В Сирия също има тюрбета без покрив. Там те се срещат предимно в села с шиити и са оставяни открити, за да бъде напоявана заградената площ с дъждовна вода, с която според местните вярвания светците утолявали жаждата си[33].

Някои от откритите тюрбета в Източните Родопи са и без вход, за да не влизат животни. Влизането в тях става по 3-4 стъпала, направени от двете страни на една от стените. Невинаги обаче построяването на тюрбе без вход е приключвало успешно. Такъв е случаят в с. Лале, Момчилградско. Когато строителите направили оградата без вход, на другия ден я намерили паднала до основите. Първоначално те не разбрали каква е причината за това и на няколко пъти правили опит да възстановят оградата, но тя все падала. Накрая решили да построят оградата с вход, след което тя не се разрушила. Местните селяни обясняват този случай с волята на светеца тюрбето му да има вход. За тях той е знак и за силата на светеца.

През XX в. започва процес на преустройство на тюрбетата без покрив: премахват се оградите им и на тяхно място се строят сгради. В с. Горна крепост, Кърджалийско, има тюрбе на Хъзър баба, което е покрито през 1939 г.[34] По-голямата част от тюрбетата са покрити през втората половина на века. Особено интензивен е този процес през последното десетилетие: само в с. Ябланово например са преустроени в сгради три тюрбета – на Хасан баба (1994), на Топуз баба (1995) и на Кочлу баба (1998).

Построяването на сгради на местата с оградени гробове е преход от частична към цялостна защита на гробовете. Неговото осъществяване обаче не е свързано само с разрушаване или подмяна на огради. В някои случаи се е налагало и изкореняване на дърветата, които са се

намирали до гробовете и са били схващани за свещени. Тази практика, нарушаваща неприкосновеността на свещените дървета, се въвежда с мотива, че се осигурява по-добра възможност за засвидетелстване на култа към светците, както и на вярата по принцип в тюрбе с покрив. От друга страна, прави впечатление, че дърветата при повечето сгради, построени на местата на оградени гробове, са запазени. Това се дължи преди всичко на широко разпространеното схващане и за тези дървета като свещени. Друга особеност е, че преустроените тюрбета се намират предимно в населени места, което улеснява религиозната практика, а обзавеждането на тюрбетата се опазва по-сигурно.

През последните десетилетия къзълбашите в някои села дори строят тюрбета за нови патрони. Такова е женското тюрбе с анонимен патрон в с. Ябланово[35]. Такова тюрбе има и в една от къзълбашките махали на с. Широка поляна, Хасковско. То е седемстенно, наречено е *Хош гелди баба* (Добре дошъл, баба) и е с кенотафен гроб. Мотивът за построяването му е инспириран от съня на местен учител. Нови са и патроните на тюрбето в с. Черник, построено през 1994 г.

Повечето от преустроените тюрбета са основани при гробище – махленско, селско, дервишко (двете тюрбета в с. Биволяне) или неустановено. Има и случаи на основаване на тюрбе в мюсюлманско гробище на умрели от чума. В такова гробище е построено тюрбето на Зекие баба при с. Девинци, Момчилградско. За дервишкото гробище в с. Биволяне също се смята, че е на умрели от чума. От друга страна, части от територията на самите теккета са превръщани някога в дервишки гробища. Такова запазено до днес гробище има при тюрбето на Демир баба и на Акязълъ баба. Два дервишки гроба има и в двора на тюрбето на Отман баба. Според едно бекташко вярване, когато гробовете тук станат седем, щяло да се появи чудо.

Символ на връзката между тюрбетата и гробищата са дърветата, тъй като те са основната растителност

и на двете места. Дърветата пред тюрбето на Къз Ана са дори седем. Най-характерната особеност на откритите тюрбета в Източните Родопи са именно дърветата до гроба, сред които обикновено има и дъб. Повечето от дърветата в гробищата са също дъбови. При вековни дъбови дървета е основано тюрбето на Ибрахим баба в с. Равен, Момчилградско. Сред къзълбашите от Североизточна България има вярване, че по-голямата част от вложения строителен материал в тюрбето на Али Дениз баба в с. Варненци, Тутраканско, е дървена и че е използван само един дъб. Хетеродоксните мюсюлмани у нас смятат дъба за свещено дърво, тъй като вярват, че той има дълги и прави корени, които „стигат до мъртвите", т. е. кореспондират със света на мъртвите. Това универсално схващане за дъба е едно от обясненията за честото му срещане и при гробовете на светците.

Съвместяването на дървото с гроба в тюрбетата се дължи и на факта, че в религиозните традиции на хетеродоксните мюсюлмани дървото също е схващано като място за молитва. Във връзка с това В. А. Гордлевски подчертава, че къзълбашите в Мала Азия избират за молитвено място старо дърво, група от четиридесет дървета или цяла гора. „На дървото, пише авторът, къзълбашите се кланят, на дърветата се поставят вотивни дарове (подкови). Един ден в годината къзълбашите правят там молитва и принасят жертва."[36] В подобен план е осмисляно и едно старо дърво, което се е намирало недалеч от тюрбето на Къз Ана. При него къзълбашите от Североизточна България са клали курбаните си. Те са го използвали и като средство за изпитание – провирали са се през хралупата му само тези, които не са придобили грехове. Според легендите за Къз Ана мястото при него е превърнато в усвоено от нея пространство.

Друго място за засвидетелстване на вярата при хетеродоксните мюсюлмани са гробовете в тюрбетата. За бекташите и къзълбашите в България те са основно място за молитва. Твърде показателно във връзка с това

е изявлението на Мустафа Али (род. 1938 г.) – бекташ от с. Врело, Момчилградско: „Гробът е нашата вяра – в него вярваме и при него се молим."

В повечето случаи патроните на суфитските тюрбета са обект на специфична митологизация. Най-типичен пример в това отношение са необичайно големите размери на гробовете, чиято дължина стига до 5.25 м – толкова е дълъг гробът на Хъзър баба в с. Горна крепост. С подобна дължина се отличава и гробът на Акязълъ баба (4.45 м). Над 3 м дълги са гробовете на Демир баба (3.74), на Отман баба (3.55) и на някои други светци, като Ямур баба (3.60), Назър баба (3.56), Исман баба (3.35). Обяснението на късълбашите от с. Горна крепост за дължината на гроба в тяхното тюрбе е, че хората някога били високи 70 аршина. Вярвало се е, че толкова били високи предимно дошлите в района религиозни мисионери и военачалници от Хорасан. Подобно е обяснението и за дължината на гроба на Демир баба. То се съдържа в една информация, която в специализираната литература се споменава само от Б. Ноян. Той пише, че във връзка със спора между българите и турците бекташи за произхода и принадлежността на тюрбето на Демир баба били взети кости от гроба в тюрбето, които изследвали в Софийския университет. „Установило се, изтъква авторът, че те принадлежат на някого с по-голям от обикновения човешки ръст. Признаването на този факт изиграло роля при вземането на съдебно решение"[37] при спора.

Необичайната дължина на тези гробове е един от специфичните начини, с който хетеродоксните мюсюлмани са изразили култовата си почит към светците. Количественото измерение на тяхната почит е намерило израз и в необичайната височина на някои каменни надгробия. Такива са например три от надгробията при главата в тюрбето Елмалъ баба, които са високи съответно 1.15, 1.50 и 1.60 м.

Друг специфичен начин за изразяване на култово отношение към отделни патрони е легендарната информа-

ция, съдържаща се в някои епиграфски текстове. Такъв е случаят с надписа върху надгробната плоча на Хъзър баба и с надписа върху фасадната стена на преддверието към неговото тюрбе в с. Горна крепост. Според първия надпис Хъзър баба умрял през 550/1155 г. Според втория надпис той дошъл от Хорасан през 474/1081-82 г., или 73-74 години преди посочената дата в надгробната плоча за смъртта му. И двете дати са свързани със събития, които историческата реалност категорично изключва от пределите на българските земи. Тези дати дори предхождат годината, за която се предполага, че Саръ Салтък е преминал в Румелия, т. е. 662/1263-64 г. Една от двете дати, споменати в текста върху каменното надгробие на Отман баба, също е много съмнителна. На 10-и ред от този текст е казано, че Отман баба напуснал Хорасан през 1388 г. На последния, 15-и ред, е посочена годината на смъртта му – 1478.[38] Разликата между двете дати е 90 години. Ако се приеме, че той е напуснал Хорасан, когато е бил примерно на 20 години, това означава, че Отман баба е живял най-малко 110 години. Но това дълголетие е твърде подозрително и най-вероятно произтича от първата дата в текста – 1388 г.

Изнесените назад във времето дати от посочените епиграфски паметници придават на споменатите в тях патрони легендарен характер. Но паралелно с това те поставят под въпрос историческата достоверност на част от информацията в самите паметници. Дори нещо повече – датите в надписите при тюрбето на Хъзър баба са изобщо без историческа стойност.

Легендата за дошлите от Хорасан мисионери и военачалници, обявени след смъртта им за *евлии* (светци), е широко разпространена сред бекташите и къзълбашите в България. За тези мюсюлмани Хорасан е преди всичко свято място, защото се възприема не като географска реалия, а като „земя", от която са дошли както разпространителите на вярата им, така и техните *газии* (бойци за вярата, герои в битки срещу немюсюлманите). Според

легендите мисионерите и особено военачалниците са умрели по едно и също време на местата, където са погребани. Лобните им места са превърнати в тюрбета, с които хетеродоксните мюсюлмани са сакрализирали населените от тях територии по българските земи.

Митологизирането на повечето патрони на суфитски тюрбета е под влияние и на мита за Хъзър (ал-Хадир)[39]. Един от най-популярните образи в мюсюлманската митология, той обикновено е отъждествяван или свързван с Иляс (библейския Илия). Въпреки че в някои случаи Хъзър и Иляс може да бъдат третирани като близначна двойка, култът към Хъзър заема по-голямо място в културното пространство на мюсюлманите. „В islямския свят, изтъква Т. Е. Тенишева, култът към Хъзър е много голям и може без преувеличение да се каже, че популярността на този светец отстъпва само на Мохамед и Али."[40] Името на светеца не се споменава в Корана, но се смята, че в сура 18 (Пещерата, айяти 60-82) е представен неговият прототип – един дарен със знание „раб от рабите" на Аллах, учител и наставник на пророка Муса (Мойсей). В хадисната литература обаче този „раб на Аллах" е наречен Хъзър[41].

Според народните легенди Хъзър е покровител на пътешествениците в най-широкия смисъл на думата и е органично свързан с растителния свят, тъй като Хъзър (Хадир) в превод от арабски означава 'зелен', т. е. зеленина, растителност. Най-важното в легендарната му характеристика е, че се смята за безсмъртен и чудотворец. Празникът в негова чест – Хъдреллез (5-7 май), се провежда задължително на открити места (поляни, ливади). Според ислямоведите прототипът на Хъзър в Корана кореспондира с някои герои от древните епически цикли, които създават или намират източници на „жива вода"[42]. Особено показателна във връзка с това е идейната основа на празника Хъдреллез, честван от хетеродоксните мюсюлмани в Източните Родопи при лечебния извор Дамбала в едноименния планински масив, където се намират и бекташките тюрбета на Акчач баба, Яран баба и Балъм баба[43].

Влиянието на мита за Хъзър намира израз както при избора на място за основаване на тюрбета, така и в тяхното устройство. По-горе изтъкнах, че повечето тюрбета са основани на места с дървета, които много често са се намирали и при гробовете. Това се дължи преди всичко на обстоятелството, че хетеродоксните мюсюлмани възприемат дърветата като символи на самите светци – представа, кореспондираща с растителния аспект на митичния Хъзър. На тази основа е формирано и схващането на дърветата за свещени, което от своя страна е въвело забрана за посегателство върху тях.

Създаването или откриването на водоизточници, включено в чудотворния регистър на митично-кораничния Хъзър, също е намерило отражение в устройството на някои сакрални места. Освен цитирания комплекс при Дамбала друг типичен пример е изворът *Беш пармак* (Петте пръста) при теккето на Демир баба. Според легендата този извор се появил на място, където светецът се подпрял с дясната си ръка. Подобен пример е и изворът, който според легендата Къз Ана създала при тюрбето си. Извор има и при тюрбето на Али баба в с. Ябланово, за който се вярва, че също е създаден от светеца.

Друг способ за митологизация на светците са сънищата, които в Корана и особено в мюсюлманската народна култура са популярно средство за предсказване на събития и формиране на представи. Характерен пример във връзка с това е митологизацията на Назър баба в късълбашкото село Звезделина, Кърджалийско, където въз основа на сънища образът на светеца се схваща едновременно като старец, жена и огън. Превръщането на тези сънища във всеобща представа на хората от селото за светеца вероятно не е случайно, ако се вземе предвид обстоятелството, че жената и огънят са предмет на особена почит сред късълбашите и бекташите[44].

* * *

Сред възстановените и новосъздадените тюрбета у нас има и женски. Наличието им при хетеродоксните мюсюлмани се основава на суфитски възгледи, усвоявани и проповядвани както от мъже, така и от жени. „Мистицизмът, пише Дж. С. Тримингъм, е бил единствената религиозна сфера, където жената е могла да се изяви.“[45] Разглеждайки въпроса за статута на женския пол в агиологията на исляма, И. Голдцие р изтъква, че по отношение на светостта при мюсюлманите съществува пълен паритет между двата пола[46].

В историята на исляма има немалко жени суфии. В подробното представяне на „женския елемент в суфизма“ А. Шимел подчертава, че „имена на жени светици се срещат по целия мюсюлмански свят, но само малка част от тях са включени в официалните анали“[47]. Най-известна сред жените светици в исляма е Раби'а ал-Адавийя (ум. 801 г.). Тя е била една от многото последователки (ученички) на ал-Хасан ал-Басри и видна представителка на басрийската аскетическа школа. А. Шимел дори я определя като „първият истински светец в исляма“[48]. Раби'а ал-Адавийя е проповядвала краен аскетизъм. Нейните възгледи са получили широка известност сред следващите поколения суфии. Според легендите тя притежавала свръхестествени способности и вършила различни чудеса[49]. Р. Никълсън квалифицира нейното дело като „забележителен пример на истинско мистично самопожертвуване“[50].

Повечето жени суфии са били целибатни. В ранния ислям някои от тях дори са основавали женски суфитски „манастири“, известни с названието *рибат* (араб., първоначално значение 'погранично военно укрепление')[51]. Къз Ана също е безбрачна, защото се обрекла да остане завинаги девица. Безбрачни са били и други жени патрони на тюрбета при хетеродоксните мюсюлмани у нас, като Юркие баба, Зекие баба и Пати. За момиче се смята и патронът на женското тюрбе в с. Ябланово. Някои от жените патрони били годени, но изчезвали или умирали преди сватба-

та си. Такава е легендата за патроните на Чифте тюрбеси и за Исман баба, чието тюрбе се намира в с. Врело, Момчилградско[52].

Въведени от суфизма, светците в исляма проникват и в дервишките ордени, където тяхното почитане се превръща в култ. По този повод Р. Никълсън подчертава, че „чудотворният елемент в древния суфизъм не е имал такава значимост, каквато придобива впоследствие при напълно утвърденото почитане на светци, свързано с дервишките ордени"[53]. Примерите в това отношение са неизброими. А. Попович представя част от тях в изследването си върху някои вярвания за смъртта при дервишите на Балканите – предимно в границите на бивша Югославия[54]. Особено впечатляващи са примерите, които авторът дава в частта за светците без глави и за светците, които имат тюрбета без покрив, защото не търпят да са покрити[55]. Данни за такива светци има и в България. Сред турците в Крумовград например е известен легендарният факт, че бекташкият светец Сейиид баба водил битка обезглавен. След това той сам занесъл главата си на място, където му е направено тюрбе, което днес се намира в гробището на града[56]. Според къзълбашите от с. Звezделина тюрбето на Назър баба е без покрив, защото светецът не търпял покрив над себе си. Не по-малко впечатляващи са и чудесата, извършени от Къз Ана. Подобни примери, утвърждаващи чудотворния елемент в идеологията на хетеродоксните мюсюлмани у нас, се срещат и в биографията на Пати и на Исман баба – първата предсказвала с поведението си обречеността на болен човек, а втората превърнала тригърба камила в камък, с който обозначила мястото на своята смърт.

Разглеждайки проблема за култа към светците в исляма, И. Голдциер посочва примери за почти всички по-известни чудеса, извършвани както от светци, така и от светици. Във връзка с това той пише: „Що се отнася до чудесата, които се приписват на светиите, те са продукт на неудържимата фантазия на източния човек, на

неговата склонност към небивалици, на неговия стремеж към възхищение от невъзможното“[57].

Един от най-големите мистични ордени, масово излъчващ светци, в т. ч. и твърде много жени светици, е бекташкият. „Най-големи възможности на жените, пише във връзка с това А. Шимел, е предоставил орденът на бекташите в османска Турция. Тук те се ползвали с абсолютно равенство пред мъжете: преминавали са през същите посветителни церемонии, присъединявали са се към общите празнични трапези и събирания – обичай, който е довел до обвиняване на бекташите в аморалност.“[58]

Според Дж. К. Бърдж бекташите дори употребяват думата *ерлер* (ед. ч. *ер*) като синоним на светци[59]. Във връзка със светци – мъже и жени, квалификацията *ер* се среща и при хетеродоксните мюсюлмани в България. По отношение на мъже тя е употребена в надписа върху преддверието на тюрбето на Хъзър баба в с. Горна крепост. За *ер*, т. е. юначна девойка, се смята и Исман баба. Освен това турците от махалата Кая башъ (Шах Мелек) в гр. Никопол наричат патроните на всички тюрбета в нея *ермиш* (причастие от гл. *еттек* 'достигам, постигам, узрявам'). Смисълът на тази квалификация по отношение на патроните не се знае от местното население. Тя по всяка вероятност е въведена под бекташко влияние, тъй като жителите на махалата изповядват суфитски възгледи, унаследени от някогашно бекташко присъствие в селището, въпреки че се смятат за сунити. От гледна точка на суфизма, както и на бекташизма квалификацията *ермиш* може да означава признание за духовна (религиозна) извисеност и свръхестествени способности.

Друга предпоставка за наличието на женски тюрбета при бекташите е култът към Фатима и предимно към Кадънджък Ана – първата жена светица в бекташкия орден, чието „жилище“ се намира в музейния комплекс „Хаджи Бекташ Вели“ край гр. Кършехир в Кападокия и е обект на изключителна почит. Кадънджък Ана е била учителка на основателя на ордена – Абдал Муса[60]. Тя е била и първи-

ят духовен приемник на Хаджи Бекташ – патрон на ордена. Във връзка с това Дж. К. Бърдж посочва легенда, според която Кадънджък Ана изпила водата от аптеза на Хаджи Бекташ и забременяла, защото във водата имало и капки кръв от носа на светеца. Вярва се, че от тази бременност тя родила две деца[61], чиито следи впоследствие се губят, тъй като се знае със сигурност, че Хаджи Бекташ не е имал потомство[62]. От друга страна обаче, възникването на течението на челебиите в бекташизма се свързва именно с тези деца и техните потомци.

Със заслугите си към ордена и със свръхестествените си способности Кадънджък Ана става образец на поведение за жените светици при бекташите, великолепна илюстрация на което са легендите за Къз Ана у нас. От друга страна, Къз Ана притежава чудесните качества да е невидима, да се пренася невидимо, да е безсмъртна и вечно млада. Някои от тези качества притежават и патроните на Чифте тюрбеси. Иначе казано, както Къз Ана, така и тези патрони манифестират качествата на *Кърклар* (Четиридесетте невидими и вечно живи пазители на света и воини за вярата), култът към които е много популярен в мистичния ислям и по-конкретно сред хетеродоксните мюсюлмани. Освен това Къз Ана се превръща в птица – едно от най-известните чудеса, изпълнявано от светците на хетеродоксните мюсюлмански общности. Тя обаче извършила и едно от по-рядко срещащите се чудеса – предсказала в съня на бездетно семейство собственото си раждане.

Традицията за строеж на женски тюрбета и разкрепостеният статус на жената при хетеродоксните мюсюлмани стават повод за възникване и на смесени тюрбета, строени у нас главно от къзълбаши.

Къзълбашите в България въвеждат практиката за строеж на тюрбета, след като усвояват някои бекташки тюрбета през втората четвърт на XIX в. Тогава е усвоено тюрбето на Демир баба, а най-вероятно и на Акязълъ баба[63]. Предполагам, че тюрбето на Ямур баба в с. Дъждов-

ник, Крумовградско, е построено също от къзълбаши, които преди това са усвоили завийето на светеца. Такъв може би е случаят и с тюрбето на Къз Ана. Впоследствие къзълбашите възприемат традицията на бекташите и изграждат по места собствени тюрбета. Основните им мотиви са същите, както и на бекташите – засвидетелстване на вярата и полагане на знаци за усвоена селищна територия.

За бекташите вторият мотив е имал по-голямо значение в миналото, защото тяхното заселване много често е било не само проблематично, но и свързано със строеж на тюрбе. В повечето случаи те са се заселвали в села на турци сунити, които са ги посрещали враждебно и дори са се опитвали да ги прогонят. Затова обикновено едно от първите задължения на бекташите при заселването им в такива села е било да построят тюрбе, с което да обозначат настаняването си и усвоената от тях селищна територия. Идеята за маркиране на усвоено жизнено пространство от най-рано заселилите се в Румелия хетеродоксни мюсюлмани се съдържа и в легендите за основаване на символичните тюрбета на Саръ Салтък в тази част на Османската империя[64].

Един от широко разпространените начини за почитане на основните шиитски култове сред хетеродоксните мюсюлмани е основаването на тюрбета със символични или възпоменателни гробове. Такива са например гробът в тюрбето на Фатима при с. Биволяне, общият гроб (на Хасан и Хюсеин) в тюрбето, построено източно от оградата на тюрбето на Отман баба, както и трите гроба (на Хазрети Али и синовете му Хасан и Хюсеин) в тюрбето при с. Варненци. Най-новата история на това тюрбе е доста странна. През 1962 г. бекташите от с. Свещари са погребали в него Хайдер баба – един много популярен в Североизточна България бекташ от албански произход и със съмнителна репутация. Оттогава обаче къзълбашите от района престанали да посещават тюрбето, тъй като според тях гробът на бекташкия дервиш е осквернил светостта на другите три гроба[65].

По-специалното отношение на хетеродоксните мюсюлмани към джамията е повод да се спра и на въпроса за нейното наличие при някои от техните култови места. В описанието на теккето на Отман баба Евлия Челеби изтъква, че това „гнездо на достойните дервиши" е „благоустроено с джамия"[66]. О. Кескиоглу, Ф. Каниц и С. С. Бобчев дават сведения за джамия и при теккето на Демир баба[67]. Тази джамия е разрушена вероятно през 20-те години на XX в. по неизвестни причини. В описанието на теккето, направено от А. Явашов, тя не се споменава, но според някои сведения основите ѝ са били все още видни до 1956 г.[68]

При тюрбето Елмалъ баба в с. Биволяне също има джамия, а новоосНованото тюрбе в с. Черник дори е построено в двор на джамия. Джамия има и в с. Ябланово. Джамиите в тези села са действащи, а жителите им са само хетеродоксни мюсюлмани – бекташи в Биволяне и къзълбаши в Черник и Ябланово. Наличието на джамии в такива села е твърде странно на пръв поглед, защото бекташите и къзълбашите не почитат джамията, не я ползват като молитвен дом и имат по принцип отрицателно отношение към нея. Причината за това е смъртоносното раняване на обожествявания от тях Али ибн Абу Талиб, извършено от хариджита Ибн Мулджам на 19 януари 661 г. при входа на джамията в Куфа. Два дни по-късно Али умрял. Предизвиканата му смърт при входа на джамията в Куфа става повод за пораждане на краен негативизъм към джамията предимно сред бекташките и къзълбашките общности. Това тяхно отношение дава много сериозно основание за незачитането им като мюсюлмани от сунитите, което от своя страна се превръща в перманентно действаща предпоставка за напрежение и конфликти между тях. Като реакция срещу подобно обвинение и в стремежа си за самодоказване като мюсюлмани някои бекташки и къзълбашки общности у нас правят компромис и допускат изграждане на джамия в своите селища. Но отношението им към нея е в най-голяма степен формално и

служи предимно като фасада пред доминиращите в количествено отношение сунити за благоразумно скриване на вярата или отказване от нея – един широко разпространен принцип сред бекташите и кързлбашите, известен с названието *такийа* (араб., букв. 'предпазливост'). Следването на този принцип като средство за мнимо приобщаване към мнозинството на сунитите дори се признава от някои представители на хетеродоксните общности. Например Хасан Ахмед (род. 1942 г.) - къзълбаш от с. Широка поляна, сподели: „Те, сунитите, са сто пъти повече от нас, по-калабалък [са]. Щем, не щем, трябва да се подчиняваме на тоа [калабалък]." Според него къзълбашите и бекташите били по-малко, защото халифите преди Хазрети Али – Абу Бакр, Омар и Осман, привлекли по-голямата част от мюсюлманите за свои последователи, т. е. за привърженици на сунизма.

Твърде впечатляващо по повод на джамията е изявлението на Ебадула Еюб (род. 1935 г.) - къзълбаш от с. Черник. „Джамията, изтъкна той, е към мохамеданите, а теккетата – повече отиват къзълбашите там. Мохамеданите не посещават текета. Те не обещават такива дарове или, да кажем, да колят агнета. Те не обещават и затова казват, че трябва да бъде отделно [тюрбето]. Но нямало къде да [го] направят – и в двора на джамията. Сега смятат да преместят джамията оттам... Джамията искат да преместят на друго място – към старото училище. Има една стара сграда – там работилница беше – и обещали да я превърнат на джамия. Но нямат средства... В джамия те – къзълбашите, не ходят, обаче преди – те сега вече не се страхуват, – обаче преди мохамеданите много нападали, много нападали и различни предания, различни приказки, различни измислици. Щом се събират жени и мъже на едно място, най-различни работи разказвали, нали, угасват свещи, жените се събличали голи, не знам какви си, ей такива. И затова се пазели и ако няма джамия, те казвали: Ето, вие на джамия не ходите, Корана не почитате, хвърляте Корана в клозета – приписват

на къзълбашите най-различни мръсотии. И затова построили джамията, че да се смята, че се отива на джамия, обаче 5-6 човека – петък само отиват, и в Байрама, 5-6 човека, възрастни хора, и то да не казват, че къзълбашите не отиват на джамия... Преданията разказват, че къзълбашите повече вярват на Али – зетя на Мохамед. Али го смятат, нали, глава на, създател на къзълбашката секта. И наистина е така... Той бил убит в джамията и затова много-много не почитат джамията – нали той е бил убит в джамията, 63-годишен загинал в джамията."

Подобно е било отношението към джамията и на къзълбашите в Мала Азия. По този повод В. А. Гордлевски пише: „Строго наблюдавайки изповядването на сунизма, османската държава е преследвала къзълбашите. Тя е изисквала населението ѝ да изпълнява религиозните обреди независимо от разбирането, че провеждането на петъчните молитви е било затруднено от липсата на джамии. Но и там, където е имало джамии, както например в каза Хюсейнабат, жителите са избягвали общата молитва, а ако са я изпълнявали, то са пропускали хутбата, или имената на „четиримата приятели", т. е. праведните халифи."[69] Във връзка с това същият автор съобщава, че според указ № 33 от 1568 г. имамите избягвали да произнасят имената на първите трима халифи. Той съобщава и за указ № 53 от 1583 г., от който се разбира, че къзълбашите в Амасия са ненавиждали имената Абу Бакр, Омар и Осман, което според автора е признак за шиизъм[70].

Основният строителен материал, използван за късно построените тюрбета, се определя предимно от характера на околната природна среда. Типичен пример са каменните тюрбета в Източните Родопи. Невинаги обаче този принцип е валиден и това се отнася главно за строежа на най-новите тюрбета.

Преобладаващата част от късно построените тюрбета са четиристенни. Срещат се обаче и многостенни, предимно седемстенни. Те са без изключение мъжки. Такова сред по-старите от тях е тюрбето на Али баба в с. Широ-

ка поляна, където по подобие на него и на тюрбето на Отман баба е направено и тюрбето Хош гелди баба. Съвсем новите тюрбета на Хасан баба и на Топуз баба в с. Ябланово са също седемстенни. Желанието на кързлбашите от с. Горна крепост е било и тяхното тюрбе да бъде построено като тюрбето на Отман баба, т. е. да е седемстенно, но по техническа причина то е направено с осем стени. Построени по аналогия на въведената в началото на XVI в. у нас седемстенна форма на бекташките тюрбета, посочените сгради са израз на приемственост и знак за утвърждаване на тази форма, която се среща много рядко в османската култова архитектура на Балканите и е по принцип нетипична в ислямската архитектура.

Сред късно построените тюрбета има едно шестстенно – на Али Коч баба в гр. Никопол[71], и едно петстенно – новопостроеното тюрбе на неговия син Кочлу баба в с. Ябланово. Във второто тюрбе се намират и гробовете на двамата му синове Хасан и Хюсеин.

Разликата в броя на стените на късно построените тюрбета е индикация за придържане на строителите им към две архитектурни традиции – на народната архитектура (тюрбета с четири стени) и на култовата архитектура (тюрбета с повече от четири стени).

Основните форми, с които хетеродоксните мюсюлмани засвидетелстват вярата си при посещение на култовите им места, са: палене на свещи до гробовете в тюрбетата; индивидуални и колективни изпълнения на молитвата *нийаз* – също до гробовете; даряване на пари и предмети за поддържане и обзавеждане на тюрбетата; провеждане на празници (в Източните Родопи *маета*, диал. от араб. *ма*' 'вода'[72]), на които колeнето на общи курбани при тюрбетата е задължително.

Даването на индивидуални курбани по най-различни поводи при тюрбе също е широко разпространена практика сред кързлбашите и бекташите. Във връзка с това тюрбетата на Демир баба и на Отман баба са се утвърдили като своеобразни центрове – първото за Североизточна, а вто-

рото за Югоизточна България. С подчертана активност се дават индивидуални курбани при тюрбето на Отман баба. Тук даването на такива курбани се прави по всяко време на годината, почти всеки ден, а също и по няколко пъти на ден.

В три от късно построените тюрбета има елементи, които са твърде специфични сами по себе си, а някои от тях са и без аналог в култовата архитектура на хетеродоксните мюсюлмани. Става дума за михрабната ниша в тюрбето на Къз Ана, за слепия дървен купол от осем части в тюрбето Елмалъ баба и за скалния камък в тюрбето на Исман баба, символизиращ легнала тригърба камила.

Интериорът на тюрбетата включва както битови предмети, така и декоративни елементи, повечето от които възпроизвеждат определени религиозни възгледи и символи. Освен с рогозки, черги, дюшеци, кожи и възглавници за сядане редица тюрбета са обзаведени и с изкуствени цветя в саксии, везани кърпи и ковьори, малоформатни гоблени и плюшени килими, картини и щампи с образи на шиитски светци и религиозни сюжети, надписи със свещени текстове, дори и с фотографии на някои патрони. Това означава, че в сакралния интериор на тюрбетата протичат два паралелни процеса – на хуманизация и на естетизация.

Съотношението между битовите и декоративно-религиозните елементи зависи от мястото, където е построено тюрбето. Ако то не се намира близо до населено място, в него преобладава битовото обзавеждане. И обратно – ако тюрбето е в населено място, интериорното му пространство е изпълнено предимно с декоративно-религиозни елементи.

Има обаче и елементи, които не са зависими от характера на мястото. Такива са както свещите и свещниците като култови предмети, така и различните реликви, каквито е имало в някои средновековни тюрбета. Но за разлика от реликвите, които се срещат спорадично, култовите предмети са постоянни и абсолютно задължителни, защото без тях не може да се проведе ритуалът за засвидетелстване на вярата.

Обикновено тюрбетата в населените места са заключвани, като основният мотив за това е опазване на по-богатото им обзавеждане. По принцип обаче тюрбетата не бива да се заключват, за да може да се посещават по всяко време и главно при внезапно възникнало обстоятелство. Във връзка с това И. Голдциер изтъква, че вратите на тюрбетата в пограничната област между Египет и Сирия никога не се заключват, защото според вярванията на местните бедуини тюрбето е защитено място от патрона му за всеки преследван жител на пустинята. Освен това авторът подчертава, че страхът от проклятието на светците е бил непреодолима преграда за ограбване на имуществото в техните „жилища"[73].

В заключение на изтъкнатото дотук за късната култова архитектура на хетеродоксните мюсюлмани в България се налагат два основни извода. Първо, преобразуването на редица тюрбета от открити в закрити сакрални пространства е повратен момент в тяхното преосмисляне като култови места. Второ, строежът на нови тюрбета, както и на тюрбета за нови патрони (светци) е свидетелство за жизнеността на суфитската архитектура в България и на органично свързаната с нея традиция за излъчване на светци в хетеродоксния ислям.

БЕЛЕЖКИ

[1] *Явашов, А.* Текето Демир баба. Разград, 1934, с. 8.

[2] *Алексиев, Б.* Отман баба в писмената и устната традиция на хетеродоксните мюсюлмани. – Минало, 1999, № 2, с. 26.

[3] Ζεγκινη, Ε. Ο Μπεκτασισμος στη Δ. Θρακη. Θεσσαλονικη, 1988, 180-181.

[4] *Oto-Dorn, K.* Islamska umetnost. Novi Sad, 1971, s. 17.

[5] По-подробни сведения за посочените тюрбета и техните патрони вж. у *Миков, Л.* Алиански гробници в Източните Родопи. – Български фолклор, 1996, № 3–4, 38-61; *Същият.* Късна култова архитектура на хетеродоксните мюсюлмани в България (женски и смесени тюрбета

от XIX – XX в.). – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 4. Ислям и култура. С., 1999, 52-91.

[6] *Стайнова, М.* Османски изкуства на Балканите XV – XVIII век. С., 1995, с. 23. Подобно мнение изказват също Стр. Димитров и Т. Ив. Живков: *Димитров, Стр.* Към историята на добруджанските двуобредни светилища. – Добруджа, 11, 1994, с. 95; *Живков, Т. Ив.* Етничният синдром. С., 1994, с. 154.

[7] *Балканска, А.* Тракийското светилище при „Демир баба теке" (втората половина на първото хилядолетие пр. Хр.). С., 1998.

[8] *Стайнова, М.* Цит. съч., с. 24.

[9] *Кънчов, В.* Из българска Добруджа. Пътни бележки. С., 1901, с. 12.

[10] *Радионова, Д.* Текето на Ак язълъ баба при с. Оброчище. – Добруджа, 11, 1994, с. 70.

[11] *Иванова, Д.* За едно двойно светилище в Североизточна България. – Епохи, II, 1994, № 2, с. 99.

[12] *Миков, Л.* Гробницата (тюрбето) на Отман баба в с. Текето, Хасковско. – Български фолклор, 2000, № 2, 80-87.

[13] *Миков, Л.* Мюсюлманската гробница в с. Богомил, Харманлийско (история и легенди). – Български фолклор, 1999, № 1-2, 113-121.

[14] *Arseven, C. E.* L'art turc depuis son origine jusqu'à nos jours. Istanbul, 1939, p. 81, fig. 141.

[15] *Миков, Л.* Тюрбето (гробницата) на Кадемли баба край с. Графитово, Новозагорско. – Минало, 1999, № 3, 25-30. За това тюрбе вж. също *Детев, П.* Старините в рида Св. Илия. – ИНМ–Бургас, I, 1950, 92-95; *Kiel, M.* Bulgaristan'da eski osmanlı mimarisinin bir yapıtı. Kalugerovo – Nova Zagora'daki Kıdemli Baba Sultan bektaşi tekkesi/A Monument of Early Ottoman Architecture in Bulgaria. The Bektaşi Tekke of Kıdemli Baba Sultan at Kalugerovo – Nova Zagora. – Belleten TTK, № 137, Ocak 1971, 45-60; *Idem.* Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans. Aldershot, 1990, 53-60.

[16] *Arseven, C. E.* Цит. съч., с. 192, фиг. 355-2.

[17] *Babinger, Fr.* Das Bektaschi-Kloster Demir Baba. – In: Rumelische Streifen. Berlin, 1938, S. 50.

[18] *Миков, Л.* Текето на Акязълъ баба в с. Оброчище, Балчишко – култова архиктектура. – Проблеми на изкуството, 2001, №1, 43-50. По-подробно за тюрбето на Акязълъ баба и за имарета (аситането) при него вж. *Eyice, S.* Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi. – Belleten TTK, C. 31, Ekim 1967, № 124, 551-600; *Маргос, А.* Текето „Ак язълъ баба" при с. Оброчище, Балчишко. – Музеи и паметници на културата, 1973, № 2, 20-24; *Радионова, Д.* Цит. съч., 61-75.

[19] *Койнова, С.* Резултати от проучване на декорацията в гробницата на Демир баба. – Български фолклор, 1996, № 3–4, с. 94.

[20] По сведение на проф. Стефан Бояджиев, за което му благодаря.

[21] *Татарль, И.* Турски култови сгради и надписи в България. – ГСУ ФЗФ, LX, 1966, с. 605.

[22] *Hielscher, K.* Roumanie, son paysage, ses monuments et son peuple. Leipzig, 1933, ill. 143.

[23] *Булатов, М. С.* Геометрическая гармонизация в архитектуре Средней Азии IX – XV вв. Москва, 1978; *Маньковская, Л. Ю.* Типологические основы зодчества Средней Азии (IX – начало XX в.). Ташкент, 1980.

[24] По сведение на М. Баха Танмън, цитирано от *Норис, Х. Т.* Аспекти на суфизма на Рифаия в България и Македония в светлината на проучването, публикувано от Кенън Гарднър, приятел на Игнац Голдциер и Луи Масиньон. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи. С., 1998, с. 344.

[25] *Кожухаров, Г.* Текето „Демир боба" (1979 г., непубликувано изследване, съхранявано в ИМ– Разград, инв. № 300, с. 41).

[26] *Arseven, C. E.* Цит. съч., с. 164.

[27] *Миков, Л.* Символика на числата в изкуството на българските алиани. – Проблеми на изкуството, 1996, № 3, 45-48.

[28] *Меликоф, И.* Размисли по проблема бекташи-алеви. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 4. Ислям и култура, с. 15, 18-19.

[29] Акалън, Ш. Х. Следите на Саръ Салтук в Румелия и светата обител на свети Наум/Саръ Салтук в Охрид. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 4. Ислям и култура, с. 38.

[30] Ζεγκινη, Е. Цит. съч., с. 305, ил. 53.

[31] *Babinger, Fr.* Цит. съч., 48-49, инд. 3. Посочената форма на оградата е вероятно грешка в наблюдението на автора.

[32] *Гольдциэр, И.* Культ святых в исламе. Москва, 1938, 105-106.

[33] По сведение на проф. Татяна Х. Стародуб от Москва, за което ѝ благодаря.

[34] По-подробно за това тюрбе и неговия патрон вж. *Миков, Л.* Алиански гробници в Източните Родопи, 42-45.

[35] *Миков, Л.* Късна култова архитектура, 72-73.

[36] *Гордлевский, В. А.* Из религиозных исканий в Малой Азии. Кызылбаши. – В: Избранные сочинения. Т. 1. Исторические работы. Москва, 1960, с. 245.

[37] *Noyan, B.* Bektaşîlik Alevîlik Nedir? Istanbul, 1995, 610-611.

[38] *Добрев, Ив.* Хасково в миналото. Хасково, 1992, с. 196.

[39] *Gökalp, A.* Têtes rouges et bouches noires. Paris, 1980, 188-201; Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. Москва, 1982, с. 576; *Ocak, A. Y.* Islam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-Ilyas kültü. Ankara, 1990; Ислам. Энциклопедический словарь. Москва, 1991, с. 262.

[40] *Тенишева, А. Э.* Празднование Невруза и Хыдырellеза в Турции. – Советская этнография, 1991, № 6, с. 76.

[41] *Ocak, A. Y.* Цит. съч., с. 47.

[42] Мифы народов мира, 2, с. 576; Ислам. Энциклопедический словарь, с. 262.

[43] *Тодорова, С., М. Николчовска*. Обредни практики и представи, свързани с Родопския масив Дамбала. – Български фолклор, 1995, № 5, 134-145. За отношението Хъзър – Вода вж. също *Бояджиева, С.* Из фолклора на българите мохамедани: разкази и легенди за Хъзър. – Български фолклор, 1992, № 2, 47-48.

[44] *Миков, Л.* Култът към огъня у алианите от Североизточна България. – Български фолклор, 1992, № 2, 13-25. За тюркския произход на името Хъзър, съдържащо и значение на огън, вж. *Сейидов, М.* Хызыр – продукт тюркского мифологического мышления. – Изв. АН АзССР (Баку), серия лит., яз. и иск., 1984, № 4, с. 14.

[45] *Тримингэм, Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989, с. 28.

[46] *Гольдциэр, И.* Цит. съч., с. 39.

[47] *Шиммель, А.* Мир исламского мистицизма. Москва, 1999, с. 337.

[48] Пак там, с. 330.

[49] Ислам. Энциклопедический словарь, 195-196.

[50] *Никълсън, Р.* Мистиците на исляма. С., 1996, с. 4.

[51] *Гольдциэр, И.* Цит. съч., с. 41; *Тримингэм, Дж. С.* Цит. съч., с. 28; *Шиммель, А.* Цит. съч., с. 184.

[52] По-подробно за това тюрбе и неговия патрон вж. *Миков, Л.* Късна култова архитектура, 53-56.

[53] *Никълсън, Р.* Цит. съч., с. 91.

[54] *Popovic, Al.* Les derviches et la mort (Sur quelques croyances liées à la mort chez les derviches des Balkans). – In: *Idem.* Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui. Istanbul, 1994, 355-371.

[55] Пак там, 367-368.

[56] *Дерибеев, Б.* Ахрида. Пловдив, 1986, с. 172, и по сведение на Б. Алексиев, за което му благодаря.

[57] *Гольдциэр, И.* Цит. съч., с. 33.

[58] *Шиммель, А.* Цит. съч., с. 336.

[59] *Birge, J. K.* The Bektashi Order of Dervishes. London, 1937, p. 75, ind. 1.

[60] *Mélikoff, I.* Le problème kızılbaş. – Turcica, VI, 1975, p. 53; *Пеев, Й.* Islямът: доктринално единство и разноликост. С., 1982, с. 178.

[61] *Birge, J. K.* Цит. съч., с. 38.

[62] Срв. у *Noyan, B.* Цит. съч., с. 26.

[63] *Радионова, Д.* Цит. съч., с. 68.

[64] По-подробно за тези легенди вж. *Алексиев, Б.* Фолклорни профили на шиитски светци в България. Дисертация. С., 2000, 48-53.

[65] Срв. и у *Бисерова, С.* Етнографски материали за с. Бисерци. – В: Българските алиани. С., 1991, с. 67.

[66] *Евлия Челеби*. Пътепис. Прев. от осм.-тур., състав. и ред. Стр. Димитров. С., 1972, с. 290.

[67] *Keskioğlu, O.* Bulgaristan'da türk vakıfları ve Bâlî Efendi'nin vakıf paralar hakkında bir mektubu. – Vakıflar dergisi, IX, 1971, s. 89; *Kanitz, F.* La Bulgarie Danubienne et le Balkan. Etudes de voyage (1860 – 1880). Paris, 1882, p. 536; БИА, ф. 255, а. е. II 6049 (1906), б. с.

[68] *Северняк, С., Н. Инджов.* Ден днешен. С., 1971, с. 97.

[69] *Гордлевский, В. А.* Кызылбаши. – В: *Същият*. Избранные сочинения. Т. 3. История и культура. М., 1962, с. 202.

[70] Пак там.

[71] *Миков, Л.* Гробницата на Али Коч баба в гр. Никопол. – Минало, 2000, № 1, 43-47.

[72] Сред турците от Източните Родопи думата *мае* (*махе*, *майхе*) се употребява в молитви за дъжд, след които се прави обща трапеза. Вероятно с тази конотация и под влияние на „водния" аспект на мита за Хъзър тя е станала название и на празниците на бекташките тюрбета в района.

[73] *Гольдциэр, И.* Цит. съч., 55-57.

„ФУНКЦИОНАЛНИТЕ“ РОЛИ НА СВЕТЕЦА

ТЮРБЕТО НА САРЪ БАБА НАД С. МОМЧИЛОВЦИ, СМОЛЯНСКО

Евгения Иванова

В Централните Родопи, където мюсюлманите са преди всичко българи и сунити, има няколко тюрбета. Най-известното от тях (разположено най-високо и най на изток) е тюрбето на Инихан (Иниан, Ениан, Енихан) баба – на вр. Инихан баба (Свобода, Момчил), 1943 м н. в., в Преспанския дял на Родопите, на границата между общините Баните и Лъки. Според местни предания под върха, на мястото на сегашната хижа „Свобода“ е имало теке. Върхът по всяка вероятност е древно светилище[1], превърнато по-късно в мюсюлманско, почитано и до днес.

Тюрбе има и в самия град Смолян – на шейх Исен и жена му, за които се твърди, че са реални личности, живели през втората половина на XIX век. Посочват се дори родове, от които предполагаемо произхождат. Според някои от версиите шейхът бил учител в медресето, а впоследствие – когато двамата започнали да раздават всеки залък, който имат, и да правят чудеса – станали евлии. За мястото (центъра на една от мюсюлманските махали) също се твърди, че било теке, от което изпращали хора на хаджилък в Мека и Медина[2].

Съществуват и още няколко тюрбета, но те са с локално значение и представляват „обикновени“, непокрити гробове, макар да са извън сега действащи гробища.

Избрах за предмет на доклада си третото от „известните“ тюрбета – на Саръ баба – по няколко причини:

– макар и твърде популярно сред местните (и от други краища на Родопите и на България) мюсюлмани, то е почти неизвестно за науката[3];

– намира се в район, населен само с българи – мюсюлмани (сунити) и християни;

– има подчертана връзка с тюрбето на Инихан баба – „Родопската Мека", докато тюрбето на шейх Исен и жена му в Смолян е от друг категориален ред;

– поблазни ме възможността да открия връзка между Саръ баба и Саръ Салтук.

Тюрбето се намира на една височина (най-високата точка на пътя Смолян – Баните, ок. 1300 м н. в.) над с. Момчиловци, в което живеят само българи християни. Нещо повече, понеже е едно от малкото християнски села в този район, Момчиловци е източник на предания, прославящи „религиозната твърдост, родовия героизъм и българщината" на жителите, които сами се титулуват „най-българи сред българите", защото – за разлика от повечето си съседи – „не си дали вярата". За това, че през XVII, XVIII и до средата на XIX век в Момчиловци са живели и мюсюлмани, постепенно изселили се към чепеларските мюсюлмански села[4], сегашните жители не искат да си спомнят. Мнозина (и от околните мюсюлмански села) дори не подозират този факт.

Другите две села, разположени наблизо (по шосе) – Виево и „дъщерното" му село Кутела, – са мюсюлмански. По думите на самото население те са „безверници", не посещават джамия, не ходят и на тюрбето. Дори старите хора, които, макар и рядко, посещават джамия или се молят вкъщи, са с български имена. Сред младите има покръстени. Селото „майка" Виево в миналото е известно с богатите си аги, натрупали имане с разбойничество.

Селата, които поддържат тюрбето и правят там ежегодни курбани, не са свързани с шосеен път. Хората ходят дотам по кози пътеки – „един [или два, или три – зависи от информатора] час път кестерме" [по стръмното], и карат вода с цистерни. Това са близките до Смолян

села Влахово, Градът, Катраница, Кокорово, Орешица, Селище, Стража, Тикале, Търн. Мястото на тюрбето е вакъфски имот на джамията в Тикале, а землището около него е собственост на Момчиловци и на Виево. Идват и от по-далечни села – от Родопите и от други части на България, – но не правят общи курбани, а индивидуални, обикновено наречени за здраве. Болните преспиват в тюрбето.

Тюрбето е каменна постройка с правоъгълна форма и с купол. Около стените са иззидани миндери, покрити с черги, но преспиването не става на тях, а на земята, от двете страни на гроба. Единственото, останало „отпреди", са плоските камъни, ограждащи гроба. Всичко друго, вкл. надгробните камъни, на които пише само „Саръ баба", е построено от Зафир Манчев от Кокорово през 1990.

Дължината на гроба е 162 см, ширината – 70 см. Отгоре е заравнен. „Могилката" е направена също от Манчев, сглобена от летви и покрита със зелено и червено сукно. Върху сукното се поставят стотинки. Няма следи от свещи. Ориентацията на гроба е север–юг с отклонение 40° североизток–югозапад.

Тъй като сградите на тюрбето са няколко (политическата конюнктура на „възродителите" заедно с джамиите не подминава и тюрбетата), ще проследя накратко „историята" на самото тюрбе.

Най-ранният засега известен документ, в който се споменава тюрбето, е от 1832 – удостоверение за покупка на имот от жителка на Момчиловци. Имотът е в „близост до тюрбето на Саръ баба"[5].

В списък на вакъфските имоти от 22 декември 1919, в раздела за община Тикале е отбелязано:

„Теке, гевгирена постройка [каменна, сух градеж – Е. И.], построена преди повече от 100 години, едноетажна, 25 кв. м. площ, служи за курбан коление, поддържа се от населението." Не е отбелязан приход, нито име на завещателя и условия на вакъфирането[6].

Имената Тюльбьота, Саръбуба, Гроба съществуват в топонимията и на Момчиловци, и на Виево[7]. Никой от ин-

форматорите не помни (и не си е направил труда да разчете) арабския надпис върху предишния надгробен камък, разтрошен и изхвърлен по време на „Възродителния процес". Информаторите са единодушни, че гроба го е имало „винаги".

За самото тюрбе обаче не са така единодушни. В разказите им се преплитат реални (доста замъглени) спомени и предания. В джамията в Тикале, чиято собственост е имотът (заедно с 300 дка вакъфска гора), не се пази никакъв документ, потвърждаващ тази собственост: „Хората знаят." Това изглежда наистина достатъчно, защото Иван Ингилизов от Момчиловци, наел мястото след разрушаването на тюрбето през 60-те години, плащал наем на джамията.

Тюрбето е строено и разваляно няколко пъти. Най-старата постройка, която се помни, била „като сачак [стряха, навес, временна постройка] – колкото да не го вали". Често объркват самото тюрбе с навеса за закачане и дране на курбанните животни. Версиите за най-ранното събаряне/построяване са няколко и варират според отношението на съответния информатор към християните в Момчиловци. Общото е, че християните в Момчиловци винаги са намесени:

И. К., Тикале: „През 1912 момчиловци са го развалили. Но почнал да ги бие град. Попът им отишъл в Манастир[8] при един по-учен поп и той му казал, че грях са сторили да развалят тюрбето. Казал му пак да го построят."

З. М., Кокорово: „Първо почнали да го строят момчиловци – знаели, че е свято място, че глава е погребана там. Обаче нощем се събаряло и камъните се търкаляли чак в селото. Тогава извикали нашите..."

Близо до тюрбето имало и параклис „Св. Петър". „Имаше наш параклис там – казва Е. Б., една от малкото жители на Момчиловци, които понасят без притеснение присъствието на тюрбето до своето землище. – Ама на помаците не им беше приятно и ние го поместихме надолу."

Следващото тюрбе е построено от „стария Фисински от Смолян", който сънувал, че бабата иска по-

крив. Това тюрбе се помни и по неговия модел е построено сегашното.

През 1962 сградата е взривена – при един от първите етапи на „възродителния процес". Независимо от колебанията у различните информатори, кой точно го е взривил – партийният секретар на Славейно, на Момчиловци или на Виево (според това, откъде е информаторът), онзи или онези, които са го взривили, всичките били наказани – парализирали се, умрели, дори децата им пострадали.

Според Т. Н. от Момчиловци, когато взривили гроба, намерили в него само една конска глава. Останалите информатори християни мълчат по този въпрос, а мюсюлманите твърдят, че гробът бил непокътнат – срутила се само сградата. „Бомбите съборили сградата, а на гроба – нищо – казва М. К. от Влахово. – Как си го обясняваш? Бомба да гръмне, а на гроба – нищо? Силата е това."

Скоро след взривяването Зафир Манчев решава да покрие гроба, от който по това време няма следа. Мястото е ливада, взета под наем от Иван Ингилизов от Момчиловци.

Зафир Манчев: „Имах болно дете, ходихме по попове, по ходжи, при Ванга – нищо. Заведохме го да преспи на гроба на шейх Исен, оздравя детето. Жива и здрава е сега, деца има. Тогава реших – ще покрия гробовете и на шейх Исен, и на Саръ баба, хаир да направя, че ми се оправило детето."

Ингилизов му показал къде е приблизително гробът. „Много ми помогна човекът – àко че беше партиец, криеше ме. Каза, че съм му построил колиба." „Колибата" е ламаринена постройка. „Приличаше на конски обор – казват информатори от Момчиловци, – два коня да вържеш вътре, това е." Други я оприличават на автобусна спирка. Вътре нямало нищо.

„Не знаех накъде да го обърна. И го направих четвъртито – нали е заровена само главата, тялото е другаде.

През 90-а година стана по-свободно. Махнах ламарината, разкопах – откри се целият гроб, камъните си сто-

яха. Не бях сгрешил посоката. Тогава направих сегашното тюрбе. Помогна ми една бригада от Райково да направя купола. И едни от Виево докараха фадрома. И други хора даваха – кой каквото може."

За тюрбето се грижат две жени от Райково – една мюсюлманка и една християнка.

Версиите за това, кой е Саръ баба, са няколко:

Християнска версия: Турски пълководец, заместник (или брат) на Инихан баба – покорителя на Родопите. Самият св. Георги слязъл на кон от небето, за да помогне на убийството му. Битката била при Момина вода (хълм над Момчиловци) и се състояла през 1373, през 1393 и т. н. – според знанията на информатора за времето на завоюването на Родопите. Тази версия се поддържа от повечето християни и от някои „светски" мюсюлмани, например от Виево.

Мюсюлманска версия: Те били трима братя евлии (порядко – мейлекета, пейгамбери). Двамата са задължително Инихан баба и Саръ баба, третият варира – Сеид баба от Крумовград, Осман баба от Текето, Хасковско, Ориз баба от Болярци, Асеновградско, „един от Момчилград", „един в Гърция"... За тримата братя (в легендата те стават двама) от Смолянско до Ардинско се разказва следното: Единият брат (задължително от планината, значи Инихан баба или Саръ баба), който бил овчар, *слязъл* при брат си от полето (третият брат е винаги в полето), който бил обущар, и му занесъл вода (мляко) в кърпа. В това време обущарят правел на една жена обувката. Овчарят се загледал в крака на жената и водата от кърпата прокапала. „Събирай си ума!" – казал „полският" брат. „Планинският" отвърнал поглед от крака на жената и водата спряла да капе. „Лесно е да си евлия в баира!" – казал „полският" брат. С „изместването" на легендата на изток – към Ардинско – етническата граница между българско (мюсюлманско-сунитско) и турско (сунитско) население, където също има тюрбета, Саръ баба отпада, заместен от местния светец Ййля баба в Русалско или от безименни-

те баби в Дойранци, Гълъбово, Малко Крушево. Опозицията поле–планина обаче остава. Още пò на изток – в Момчилградско и Крумовградско, където живеят същинските алевии, отпада самата легенда. Там братята вече не са трима, а 40 (това е естествено – има повече тюрбета) и извършват други чудеса. Но Инихан баба и (по-рядко) Саръ баба продължават да се споменават.

Независимо от варианта, кой е третият, „полският" брат, прави впечатление, че той задължително е погребан в тюрбе, почитано от алевии. При споменаването на този факт информаторите вдигат рамене и подчертават своята принадлежност към сунизма.

Тази версия се поддържа от повечето мюсюлмани и от малцината християни, които се отнасят толерантно към тюрбето.

Друга версия. Нея чух от една-единствена информаторка – 88-годишна християнка от Момчиловци, собственичка на земя в близост до тюрбето и толерантна към неговото присъствие:

„На един му форкнала главата, забравих как му беше името. Не Саръ баба. Тука я заровили. Това място не се казва Саръ баба. Саръ баба е там, където са го убили – някъде към Кърджалийско. Не знам защо така се казвало – на някой големец сигурно. Та главата дошла сама тука и само нея я погребали. А след 52 дни му намерили самара – не знам къде. Те затова правят помен на 52-рия ден."

Жената не можеше да се сети за името на погребания. Салтък/Салтук не ѝ говореше нищо. При името Мохамед Бухари се поколеба – „сякаш е тоя", – но е възможно да мислеше за пророка Мохамед. Така че не мога да приема тази версия за напълно сигурна.

Версия на смолянския мюфтия: Погребани са някакви хора – дали пълководци или духовни водачи...

С. К., приближен до Главното мюфтийство: Може и да са главорези.

Различните информатори (само мюсюлмани) спорят по различни детайли: Например какво значи думата „боба"

[баба]. Противниците на тюрбето („новите“, „учените“ ходжи) твърдят, че това е име. Поклонниците му го превеждат като „баща“. Спори се също и за това, кой е най-главният брат. В тези спорове „полският“ брат отпада. Едни смятат, че най-главният е Инихан, защото гробът му е най-високо, други – че е Саръ, защото в неговия гроб е заровена само главата, а Инихан е заровен целият. С изместването на изток главният брат става местният. Редки са случаите, когато главният брат е Осман от Хасковско – само за онези, които са ходили на текето и знаят, че то е най-голямото. И едните, и другите обаче не подозират, че Осман баба (и Сеид, и Ориз) са почитани от алевиите.

Информаторите не са единодушни и по въпроса, какво е заровено в гроба – целият светец или само главата му. Повечето все пак клонят към версията за главата. Тази версия се обяснява както с легендата, че Саръ баба вървял дълго време с отрязана глава, носейки я подмишница, така и с малките размери на гроба. Мотивът части от тялото на светеца да се погребват на различни места е познат – например единият пръст на Исхак деде, чието тяло е погребано в Душинково, Джебелско (където впрочем също живеят сунити), е погребан в Генерал Гешево, друг – в Пенковци, трети – във Върбен... За разлика от поклонниците на Исхак деде, които почитат дори най-малкия му пръст, поклонниците на Саръ баба не знаят къде е тялото му.

„Тялото му е заровено другаде, но не знам къде. Брат му [друг, четвърти? – Е. И.] е заровен в джамията в Гьоврен.“

Гьоврен е едно от трите девински села, в които – изолирани сред масиви от българско (мюсюлманско) население – живеят турци (сунити). Произходът на тези високопланински турци, живеещи „островно“ в Западните Родопи, е бил повод за немалко научни дебати и за съжаление за не съвсем научното им „българизиране“ още през 1975, десет години преди „Възродителния процес“, проведен сред

останалото турско население в България. А „долната“ джамия на Гьоврен, намираща се на кръстопът – за разлика от самото село, разположено високо в планината, е посветена на Айше султан – любимата (или сестрата) на Ибрахим паша, завоевателя на този регион, и е известно сакрално място, привличащо множество поклонници. Жителите на Гьоврен смятат себе си за потомци на войниците на Ибрахим паша, а съседите си от другите турски села Борино и Грохотно – за юруци. В самото Борино се пази памет за юруци, но винаги наследник на юруците е някой от другия род – „бабата [тъщата] на еди-кой-си е от юруците...“

Районът на Борино (с Гьоврен и Грохотно) е единственото място, населено с високопланински турци, където се споменава за юруци. Останалите места с юрушка топонимия са населени с българи – християни или мюсюлмани, а в най-източната част на Смолянска област (там се намират Инихан баба и други тюрбета) и в Ардинско, където също живеят високопланински турци, етноопределящият термин е „койнари“. Преди време[9] изказах предположението, че терминът „юруци“ (изключението е районът на Борино, където заселването е най-късно) остава там, където самите юруци изчезват – там, където в момента няма турско население. Напротив, във високопланинските села, където и в момента живее турско население, битува терминът „койнари“, а терминът „юруци“ не говори нищо на информаторите.

Тогава не ми идваше наум да обвържа юрушката (или койнарската) топонимия с тюрбетата. Нямах обяснение и за присъствието на алевийски обичаи в сунитски райони – почитане на тюрбета, провеждане на майета (със или без тюрбе), – каквито съм наблюдавала и в турски, и в български (мюсюлмански) села по границата между Смолянска и Кърджалийска област.

Зафир Манчев: „На Момина вода [където според повечето християни станала битката през 1393] има юрушки гробища. Много юрушки работи има нò насам. Стар свят – какво няма...“

Юрушка топонимия има и около Инихан. Самото име Инихан/Инехан се смята за юрушко[10]...

Когато не могат да обяснят някой „странен" обичай (самото посещение на тюрбета например), информаторите казват, че дедите им го научили от „овчарите" – „каракачани" или „юруци", които ходели да се молят на едно или друго място. Като се има предвид, че каракачаните са християни, пък и няма сведения да са се мяркали в тези райони, остават юруците... И наследниците им, уседнали във високопланинските села, съседни със селата на българите мюсюлмани – койнарите.

Информаторите категорично отричат връзка с алевиите (къзълбашите). Говорят за тях с подигравка и (без изключение) се сещат за обичая „Дон каращърмъсъ" („объркват си гащите").

„Къзълбашите са съвсем други – казва М. Б. от Кокорово. – В нашето село има един – зет – от Момина сълза, около Нановица. Съвсем различен."

Нещо повече, къзълбаши биват наричани и „новите имами", младите, учили в арабските страни, онези, които проповядват ортодоксалния ислям – без тюрбета, без мевлюди, без муски. Именно тях (олицетворени от бившия смолянски мюфтия Али Хайредин, сега в Главното мюфтийство) изповядващите „стария, истинския", всъщност битовия ислям, наричат „сектанти". Когато възразих, че къзълбашите не забраняват тюрбетата, напротив, ми отговориха: „Али Хайредин ги забраняваше, не даваше и да правим рикяти на гроба, значи е къзълбаш. Сектант. Всички в Главно мюфтийство са сектанти."

Сегашният мюфтия Шефкет Хаджи е по-толерантен – не им забранява да ходят на тюрбета, но се безпокои, че „хората могат да се подведат и да станат сектанти от погрешно разбиране на исляма". Макар че: „Гледал съм какво правят шиитите – вземат пръст отвътре и я носят вън, отвън – навътре. Луда работа. Плачат, кланят се... А нашите правят същото, което правят и в джамиите."

„Курбана не го колиме на светеца – казва М. Б., – а на Аллах, защото той е един. “

Познатият и от много други места конфликт между „стари“ и „млади“ по догматиката на исляма, който по високите нива вероятно има не само канонческа мотивация, рефлектира у хората като измяна на „истинския“ (познатия) ислям, като нарушаване на вероизповедната им свобода. Може би изглежда парадоксално, но младите са тези, които държат на канона, а старите предпочитат да общуват с Аллах, както са свикнали – по свободния си, непритесняван от догматиката начин, за който не знаят, че се нарича „битов“ или „баба“ ислям. И съвсем простодушно, без да подозират, че извършват тежък грях, разказват следната история:

„Шабан Кабака от Виево разправяше за един от Влахово: Ходил до Кааба на хаджилък, а един човек оттам му казал: Вие си имате Саръ баба, защо си дошъл тук? Върви там да се кланяш за мене, пък аз тука ще се кланям за тебе.“

Това се разказва не само във Виево или във Влахово. Разказва се навсякъде, където имат *свое* сакрално място. Саръ баба просто се замества със *своето* място...

Във връзка със „своето“ сакрално място искам да спомена още едно явление, характерно не само за мюсюлманите, но и за християните от целия район – ходя там, откъдето „видвам селямет, има файда“ (вижда се реалната полза от обредното действие – дали принасяне на курбан, оставяне на стотинки, или просто извървяване на нелесния път пеша до тюрбето).

„Една луда жена се оправи, едно дете от Неделино проговори... Но трябва да обречеш нещо. “

„Ямур дува се прави само ако има нужда.“

„Не гледат дата, идват кога е сухо.“

„Всеки може да прочете дува. А ако не знаеш, можеш само да наречеш курбан.“

Това явление – да очакваш реална полза от обредното действие, без очакването ни най-малко да накърни искреността на вярата ти, преди време, във връзка с друго

– християнско – култово място, нарекох утилитарна сакралност[11].

Утилитарната сакралност се проявява с голяма интензивност и при християнската, и при мюсюлманската общност. На нея се дължат посещенията на чуждо сакрално място – за болест, за бездетство, за кахър... Формулата „Бог е един“, произнасяна и от двете общности, се употребява в доста по-голяма степен, за да „извини“ посещението на чуждо сакрално място, отколкото за да докаже „общия етнически произход“, както твърдят мнозина.

„Идват и от Момчиловци – няма разлика. Ядат, пият [само вода]. Нали, като се засуши, дъждът е и за нас, и за тях.“

„Един от Момчиловци даде агнета на наш курбан. „Защо даваш на тоя ахрянски курбан?“ – му се подиграваха от селото. А после, като заваля дъждът, в Момчиловци падна само на неговата земя. И овцете му се умножиха.“

„Не е грях евреин или християнин да ти заколи курбана. Ама да е истински християнин – да е кръстен като дете. А не присад (дьонме). Тия ни в Аллаха, ни в Бога вярват. Ни в джамия, ни в черква влизат.“

„Ако няма джамия да се откланям, ще вляза в черква. Майката на боговете е една. И Бог е един.“

„Произходът ни е един – от Иса пейгамбер и Айше. Те раждали близнаци и ги женели помежду им.“

„Жиньете [лошите духове, вампирите – Е. И.] са и мюсюлмани, и християни, и безверници. Затова и християнските, и мюсюлманските места лекуват. Лечението играе на какъв жин си орадисал [прихванал – Е. И.] – мюсюлманския жин го лекува поп, християнския – ходжа.“

Като място за „лечение“ се използва и най-старата (1835) черква в сегашния град Смолян – черквата „Св. Никола“ в предишното село (сега квартал) Устово. По много стара традиция в нея (особено срещу празника на св. Никола – 6 декември) преспиват за здраве и християни, и мюсюлмани и заедно твърдят, че светецът помага. Раз-

ликата в твърденията на информаторите е, че според християните самото място лекува, а според мюсюлманите лекува „гробът".

„Попа, дето е погребан в Устовската черква, и той е светец – не гние."

В самата черква никога не е имало гроб. По предания тя е построена върху основите на стара вкопана в земята черква[12]. А в стената на черковния двор е намерен надгробен камък от 1690 г. – това е най-старият открит досега паметник в този район[13]. В двора, както навсякъде другаде, са погребани свещеници, но те са *отвън*. Информаторите (само мюсюлмани) обаче твърдят, че гробът е *вътре*.

Мнозинството от тях дори не знаят кой е патронът на черквата. Св. Никола се споменава наред със св. Иван, св. Петър и (по-рядко) с други светци. Не правят връзка между св. Никола и Саръ баба, макар разстоянието между тях да е само 20 км (по шосе) и много по-малко по стария „римски" път, който минава през няколко стражеви кули, за да се отправи към Бяло море. Без да правят връзка, информаторите мюсюлмани ходят и на двете места и „видват файда". При специално зададен въпрос – има ли нещо общо между черквата и тюрбето – най-честият отговор е: „И двете лекуват." Получих дори и такъв отговор:

„Свети Никола и Саръ баба са от един месхеп [букв. 'вяра, вероизповедание, религия, учение', но информаторът го превежда като 'разряд'], защото са лековити."

Едва ли това (възможно е – случайно) обяснение насочва към някаква връзка между Саръ баба и св. Никола. За съжаление не успях да открия на терен и името Салтък/Салтук, отнесено към Саръ баба, или друго от известните имена на Саръ Салтук – Шериф Хъзър или Мухамед Бухари (смътния „спомен" на информаторката от Момчиловци, цитиран погоре, смятам за несигурен). На базата на досегашните си проучвания не бих се наела да твърдя, че Саръ баба от Момчиловци е Саръ Салтук от „Салтукнаме" или от множеството други известни тюрбета на същия герой[14].

Несигурно би било също така да се твърди, че има категорична връзка между Саръ баба от Момчиловци (същото се отнася и за „обитателите" на другите тюрбета от Средните Родопи) и хетеродоксния ислям в други части на Родопите и на Балканите. Въпреки „местожителството" на третия брат в предимно алевийски райони (Хасковско, Крумовград, Момчилградско или в с. Шехин/Ехинос – Гърция), тази връзка продължава да остава несигурна. В легендата за тримата братя евлии се търси повече противопоставянето високо (Саръ баба, Инихан баба)—ниско (третия брат), планина–поле (в представите на хората от Средните Родопи Момчилградско например е „поле"), отколкото същинска „родствена" връзка с третия, „полския" брат. Възможно е да се разсъждава, разбира се, върху нравствената оценка за „планинския" и за „полския" брат – в повечето варианти на легендата съгрешилият е братът от планината, за когото е „лесно да бъде евлия в баира", където няма толкова изкушения. Твърде прибързано обаче би било на тази основа да се направи заключението, че съзнанието на информаторите определя „полския" (алевийския) брат като „правилния" брат, който устоява на множеството изкушения, на които всекидневно е подложен. Разказът за „греха" на „планинския" брат обикновено е съпроводен със закачлива усмивка и добавяне: „Видял жена, нали, човешко е, но веднага се оборавил." Информаторите по-скоро са склонни да „простят греха" на „планинския" брат, да го очовечат и приближат вторично до себе си (първичното му приближение е самият избор да живее или да бъде погребан в планината), което ни най-малко не намалява вярата им в способността му да прави чудеса и да лекува. Функцията на евлията е по-скоро да раздава благодат (разбирана в диапазона от чудесно изцеление до добив на картофи – евлиите определят коя земя какво да ражда), отколкото да бъде иманентно праведен. Връзката между чудесното изцеление и добива на картофи (основен поминък за населението от този район) е много по-важна от връзката/про-

тивопоставянето между праведния и съгрешилия брат. Тази „функционалност“ на евлията (или на християнския светец), струва ми се, е основният разграничителен белег между култа към тюрбетата в Средните Родопи, почитани от идентифициращото се като сунитско мюсюлманско население, и култа към тюрбета в типично алевийските райони, където местният светец е почитан в много по-голяма степен заради самия него.

БЕЛЕЖКИ

[1] По време на експедицията „Кръстова гора“ намерихме на самия връх фрагменти от керамичен съд, датиран в АИМ–БАН от X в. пр. Хр. и определен като ритуален (Архив „Кръстова гора“. – В: Полезното чудо, С., 2000.)

[2] Теренен материал в архива на Института за източноевропейска хуманитаристика. Всички цитирани по-нататък теренни материали, за които няма специално указание, са от същия архив.

[3] Единствената известна ми публикация, посветена специално на Саръ баба, е на *Райчевски, Ст*, Легендата за Саръ баба и местната традиция. – Родопи, 7, 1978. В нея авторът представя гроба за християнски, а култа – дори за предхристиянски, свързан с главата на Орфей или с „жълтите (саръ) нивя“. Темата за тюрбето е бегло засегната и у *Григоров, В.* Тюрбета, почитани от българите мюсюлмани в Средните Родопи. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. С., 1998, *Канев, К.* Миналото на село Момчиловци. С., 1975; *Маринов, П*, Смолян и околията в своето близко и далечно минало. – Красногор, 1938, бр. 5.

[4] *Канев, К.* Цит. съч., 53-66.

[5] В частния архив на К. Канев, цит. по: *Райчевски, Ст*. Цит.съч.

[6] ДА–Смолян, ф. 42К, оп. 1, а. е. 3.

[7] *Канев, К.* Цит. съч., с. 26.

[8] Село на север от вр. Инихан баба, заселено в началото на XX век от християни от Давидково, намиращо се на юг от Инихан баба, т. е. отвъд тогавашната българско-турска граница. Тюрбето на самия Инихан баба е разрушено през същата 1912 г. (по време на Балканската война) от българската артилерия.

[9] *Иванова, Е.* Родопите като път и граница. – В: Аспекти на етнокултурната ситуация в България, осем години по-късно. С., 2000.

[10] *Цветкова, Б., Н. Попов*. Нови документални данни за соларството по южното българско Черноморие от XV в. – ИМЮБ (Пловдив), V, 1982, 89-131.

[11] *Иванова, Е.* Утилитарната сакралност – откриване на поносимостта. – Български фолклор, 1995, кн. 1.

[12] *Шишков, Ст.* Из долината на р. Арда. Пловдив, 1936, 75-76.

[13] *Примовски, Ат.* Бит и култура на родопските българи. С., 1973, с. 170.

[14] Вж. *Акальн, Ш. Х.* Следите на Саръ Салтук в Румелия и Светата обител на Свети Наум/Саръ Салтук в Охрид. – В: Ислям и култура. С., 1999.

ТЮРБЕТА НА РУСЕНСКИ МЮСЮЛМАНСКИ СВЕТИИ – ИСТОРИЯ, ЛЕГЕНДИ, ДЕЙСТВИТЕЛНОСТ

Теодора Бакърджиева

Системните и най-вече коректни изследвания на историята, културата, традициите и съвременните търсения на мюсюлманите в България са решителна крачка в посока към ефективно противодействие срещу опитите за интерполация на проблеми от отдавна отминали епохи в днешния ден. Тази не нова констатация важи с особена сила за селище като Русе, в което населението, изповядващо исляма, в продължение на три столетия е било демографски доминант и е взело безспорно участие в изграждането на материалната култура и в оформянето на духовния климат на града. За жалост днес сред местните мюсюлмани е изключително слаб интересът към собствената им история и религиозна култура, а задействалият се преди години фактор – историческата обреченост, както и следващите една след друга изселнически вълни са изтънили до крайна степен нишката на историческата им памет. Мнението, че тяхната колективна история и съдба са извън интересите на съвременната българска наука, е основна причина за почти пълната липса на сведения от местен произход за стари фамилии и видни личности, за по-забележителни сгради; не са правени дори опити да се събере фолклорното богатство. Този вакуум затруднява теренната работа, по време на която най-често „находките“ са безвъзвратно изгубена информация или по чудо оцелели незначителни фрагменти.

По отношение на темата, която е предмет на настоящото изложение, жителите на Русе свидетелстват[1], че в двора на несъществуващата вече джамия „Томбулзаде Хю-

самеддин"[2] е имало тюрбе. В него са били погребани трима баби, имената на които помнят само неколцина възрастни мюсюлмани, живеещи в квартала около джамията. Това са Зарифе баба, Тезверен баба и Синан баба, като към името на последния някои прибавят и прозвището Саръсачлъ или Саръсакаллъ, т. е. Жълтокосия или Жълтобрадия. Всички без изключение изтъкват, че мюсюлманите масово са посещавали тюрбето, а свещите, запалени на гробовете на бабите, горели почти денонощно. Информаторите разказват, че в продължение на години тюрбето е посещавано от бездетни семейства, от хора, преживели нещастие, след щастливо избавление, за здраве, за късмет в ново начинание и др. Посетителите палели свещи, отправяли молитви и оставяли дарове, най-често кърпи или платове.

Външният вид и интериорът на тюрбето може приблизително да се възстановят благодарение на няколко снимки, случайно направени от любител фотограф[3] непосредствено преди събарянето му, и по описанията на съвременници. Сградата, разположена в обширния двор южно от джамията, е била малка, непретенциозна, с едно-единствено помещение, в което са били трите гроба, оформени с невисоки первази. Надгробните паметници са били с различна големина, но и трите са имали антропоморфна форма с навити бели чалми върху главите. Епитафиите са били изписани на арабица, но нито един от респондентите не може да отговори на въпроса, какво е било тяхното съдържание. Най-голям е бил надгробният паметник на Зарифе баба, когото всички определят като „Главен баба". Според свидетелствата Тезверен баба и Синан баба са негови „акрабалар" (роднини), но в случая явно става въпрос не за кръвно, а за духовно родство.

Тюрбето съществува до 1985 г., когато в разгара на т. нар. „Възродителен процес" целият имот на джамията е отчужден, а мястото е определено за строеж на жилищен блок – акт, който местните мюсюлмани определят като провокационен. В продължение на няколко месеца от джамията и от тюрбето са изнесени всички ритуални

предмети и комплексът запустява, но остават гробовете на тримата баби и старите гробове в двора на джамията, сред които е и този на известния русенски аянин Тръсте-никлизаде Исмаил ага[4]. След като преценяват трезво ситуацията и си дават сметка, че не могат да разчитат на официално разрешение за пренасянето им на подходящо място, няколко души решават тайно да изнесат и укрият костите и надгробните паметници на тримата баби. Групата, запозната с плана, е малобройна и цялата операция се извършва при изключителна дискретност. Не след дълго джамията и постройката на тюрбето са съборени, а останалите надгробни паметници – пренесени и захвърлени в старото русенско гробище[5].

До началото на 90-те години на XX в. съдбата на бабите е тема табу за хора извън общността, но в резултат на позитивните промени в обществото страховете до голяма степен са преодолени и мюсюлманите по-свободно говорят за религиозните си проблеми и култови практики. Така по повод на едно проучване на islямските култови сгради на територията на Русе бяха открити първите сведения за тюрбето на бабите. По-късно се оказа, че в града съществуват две тюрбета, които се намират в частни имоти, а собствениците им твърдят, че точно при тях са препогребани костите на тримата баби от Томбул джамия. И двете тюрбета се възприемат като свещени места и редовно се посещават от мюсюлмани, предимно жени, а най-често поводът е липсата на дете в семейството. Вярва се, че бабите помагат на всички нуждаещи се, без разлика какво е тяхното вероизповедание, и макар по-рядко, пред тях със своите проблеми застават и християни.

НАРОЧЕН ПОГЛЕД КЪМ МИНАЛОТО

Откриването на двете русенски тюрбета постави редица въпроси, отговорите на които дълго време упорито убягваха. С надеждата да се намерят сведения, устни или

документални, за произхода на култа към тримата баби, търсенията бяха насочени към историята на мюсюлманските секти в Русе.

Наличната документация сочи, че от средата на XVI в. броят на мюсюлманското население в далечния провинциален град скокообразно нараства и в началото на XVII в. то вече превишава по численост християнското[5]. Зад тази част от населението стои държавата, чиято политика е насочена към утвърждаване на официалната религия – исляма, и консолидиране на мюсюлманската общност. В този поход за „правата вяра“ са включени и мюсюлманските секти, чиито обители се превръщат в опорни пунктове за разпространението на исляма и укрепването на държавата[7]. Демократизмът на ордените по отношение на заварените религии, както и по-разбираемата им религиозна практика привличат нови последователи. Съществена причина за техния успех в Русе е и неустойчивостта на религиозните убеждения на местното население вследствие на честите военни действия и неизменно съпътстващите ги сериозни демографски размествания.

Ако се доверим на вилаетнамето на почитания в Североизточна България мюсюлмански алиански светец Демир баба, около средата на XVI в. в града вече съществува текето на Тай Хъзър баба, последовател на Хаджи Бекташ, и въпреки че някои автори поставят под съмнение това сведение, то има своето логично основание[8]. През този период рязко нараства мюсюлманският елемент в града, а сред последователите на исляма има както много нови мюсюлмани, така и преселници от различни краища на империята. Като се вземе предвид мобилността на дервишите и нескриваният им стремеж да се утвърдят като важен фактор в живота на държавата, вероятността сред прииждащите в крайдунавския град да е имало и последователи на мюсюлмански секти е съвсем реална. Имена на дервиши, жители на Русе, фигурират в кадийските регистри от XVII в., срещат се като патрони на русенски джамии, мютевелии на вакъфи[9]. Събраната до мо-

мента информация за периода до края на XVIII в. обаче е в твърде фрагментарен вид и не позволява да се направи надеждна реконструкция на мрежата от дервишки обители и да се определят имената на ордените, усвоили част от духовното пространство на града. Едва за XIX в. документалната обезпеченост е по-пълна и дава възможност да се възстанови картината на присъствието на мюсюлманските секти и да се проследи историята на някои от дервишките обители. Във вакъфски сиджил от началото на XIX в. фигурират имената на три текета: Шейх Ахмед Емиш, Гифули деде и Хъзър баба[10]. В следващия по време вакъфски сиджил, воден в периода 1821 – 1880 г., са вписани текетата Хъзър баба, Шейх Махмуд баба, Шазели, Емиш деде и Али баба[11], а в ръкописен списък на джамии, текета и медресета от регистър на вакъфските обекти, изготвен в 1837/1839 г., поименно са изброени седем текета: Шейх Ахмед ефенди, Шейх Махмуд ефенди, Хаджи Ахмед ефенди, Шейх Шакир ефенди, Емиш ефенди, Хазе ефенди и Хъзър ефенди[12]. Когато към тези сведения се прибавят имената на текетата, издирени от Е. Айверди[13], и текето Рахми баба, фигуриращо в книгата на Русенското мюсюлманско вакъфско настоятелство[14], общият брой на дервишките обители, споменати по различно време и в различни източници, е 15. Макар и условна, цифрата показва внушително присъствие на islямски секти в града, сред които водещо място заемат ордените на Хаджи Бекташ, Садия и Шазели.

Документално е засвидетелствано съществуването на две тюрбета, издигнати след смъртта на двамата основатели и патрони на бекташки текета – Хорасанлъ Али баба и Великия Сеид Хъзър баба. Текето на Али баба попада под ударите на Махмуд II и след 1826 г. целият комплекс запустява, но според местните жители мястото, където е бил погребан видният шейх, редовно се посещава от дервиши до началото на XX в. Комплексът на Хъзър баба, включващ тюрбе, месджид и завие, съществува до лятото на 1877 г., когато е разрушен по време на бомбар-

дировките на Русе. Сведения за други тюрбета до 1878 г. поне засега не са открити. Не могат да се използват и статистическите данни в годишниците (салнаме) на Дунавския вилает за 1868/69, 1872/73 и 1874/75 г., тъй като в тях броят на текетата и на тюрбетата не е отделен, а е даден общо[15].

Дълго време опитите да се открият исторически сведения за почитаните днес от русенските мюсюлмани Зарифе баба, Тезверен баба и Синан баба бяха безрезултатни. Имената им липсваха в достъпната документация, засягаща ислямските култови обекти и в частност дервишките обители, съществували на територията на града. Първото късче от сложната мозайка се оказа кратка бележка в материала на Н. Клейер, посветен на дервишките братства на Балканите. В нея авторката споменава името на Шейх Зарифи Юмер, виден представител на братството Садия, който починал в Русе през 1795/96 г.[16]

Орденът Садия, основан от Саадеддин ал-Джебави (поч. 1335 в гр. Джебб, недалеч от Дамаск), започва да печели привърженици на Балканите едва през XVII в.[17] Главните му центрове се намират в западните части на полуострова – Косово, Македония и Албания, но през османския период той има и няколко дейни средища в българските земи, сред които е и Русе.

Някои изследователи са склонни да разглеждат братството Садия като клон на Рифаия, но членовете на ордена отричат тази връзка и считат, че формират отделен тарикат[18]. Начело на представителствата на братството в различните населени места стои шейх, чиито права се потвърждават с *хелафетнаме*, издавано от Дамаск. Титлата на шейха е наследствена и се предава от баща на син, но в случаите, когато шейхът няма син, се допуска да го наследи неговият брат или друг достоен представител на ордена. По време на зикр дервишите от Садия седят в кръг или полукръг, държат се за ръцете и извършват ритмични движения напред-назад, следвайки такта на музикалния съпровод. По време на молитва се

16.

използват предимно ударни музикални инструменти: *деф* (подобен на дайре), *кудум* (вид барабан), *зил* (подобен на тас или сахан), *тюмбелек* (вид барабан) и др. Когато дервишите изпаднат в транс, се подлагат на самоизтезания – пробождат телта си с дълги остри, шишове и игли, нанасят си удари, горят се с нажежени железа, гълтат живи змии. На най-големия празник на ордена Садия, наричан Доса в Сърбия и Македония, при текетата и тюрбетата идват много хора, мюсюлмани и християни, които търсят изцеление, но най-често ги посещават бездетни жени.

Установяването и цялостната дейност на братството Садия в Русе, както и контактите на ордена с другите центрове на Балканите са предмет на бъдещи изследвания, но и събраната досега информация маркира един доста продължителен период на присъствие в града – от края на XVIII до 20-те години на XX в. Новооткритите сведения за живота и дейността на Шейх Зарифи Юмер показват, че не по-късно от последните десетилетия на XVIII в. в града вече съществува представителство на ордена. На 14 септември 1817 г. в русенски вакъфски сиджил е вписана волята на Сеид Шейх Ахмед Емиш баба, който вакфира собствената си къща-теке, намираща се в махалата Хаджи Муса. Волята на дарителя е след смъртта му там да живее шейхът от „тарик-и саадеддин“[19]. Вероятно по време на войната през 1806 – 1812 г., когато Русе е почти напълно разрушен и опожарен, сградата, в която се събирали членовете на братството, е пострадала, а те самите, както по-голямата част от жителите, са напуснали града. След приключването на бойните действия дервишите се завръщат, което налага ръководителят на ордена да обнови сградния фонд и да осигури нормални условия за живот и за изпълнение на религиозните обреди.

На 7 ноември 1850 г. Шейх Махмуд ефенди, син на Ибрахим, завещава собствената си къща-теке с цялото обзавеждане за нуждите „на свещената секта Феиз Рефик Хазрет Саадеддин ел-Джебави“[20]. Имотът се намира в махалата Хаджи Муса и се състои от две стаи за живеене,

семахане и пристройки в двора. За издръжката на текето шейхът завещава един дюкян и един шадраван, а неговата изрична дарителска воля е след смъртта му мютевелия на вакъфа да бъде дервиш от сектата. Използваният във вакъфнамето израз, че Шейх Махмуд баба вакфира „текето, което отново е успял да съживи", показва, че дейността на ордена известно време е била замряла. За причините могат да се правят само предположения, но не по-късно от края на 30-те години на XIX в., т. е. доста по-рано от дарителския акт, дейността на сектата е възстановена, тъй като текето Шейх Махмуд ефенди фигурира в описите от 1837/1839 г.

Сектата запазва позициите си и след 1878 г., дори нейни последователи са сред лидерите на местни политически партии. По спомени на съвременници по време на своите ритуали дервишите от текето Шейх Махмуд баба изпълняват ритмични движения в кръг и високо повтарят името на Аллах, докато изпаднат в транс. В празнични дни в текето идват хора от града, от околните селища, дори от съседна Румъния. Освен мюсюлмани, сред посетителите има и немалко християни, а това, което обединява всички, е надеждата за помощ и изцеление. Основната сграда на текето е съборена през 1907 г., но остава къщата за живеене, в която последователите на сектата продължават да се събират. Орденът окончателно изчезва през 1925 г., което става ясно от протокол на Русенската мюсюлманска вероизповедна община, съставен по повод разпределянето на останалите вещи от „несъществуващото вече теке Шейх Махмуд баба"[21]. Изброени са 15 картини в рамки, четири броеници, два кудума, два мазхара, два некарета, кожени подложки за молитва, две стари турски военни знамена и книгите „Терджюме реивза сафа" (превод на съчинение по история на персийския език)[22] и „Шериф Мохамедие". Ритуалните предмети са предоставени на шейха на текето Шазели, а знамената и книгите са предадени за съхранение в мюсюлманската община.

Най-прославеният представител на ордена Садия в Русе, а може би и негов основател е споменатият от Н. Клейер Шейх Зарифи Юмер ефенди, който е от големите шейхове на тариката. Практика е след смъртта на водача на ордена мястото, където той е погребан, да получи сакрална натовареност и да стане притегателен център за неговите последователи. Не се знае къде първоначално е било положено тялото на Шейх Юмер Зарифи, но в края на XIX в. гробът му, както и гробовете и на неговите последователи вече са в двора на Томбул джамия. Вероятно след като орденът окончателно прекратява дейността си, хората, търсещи помощ по време на молитвите, обръщат поглед към прославените баби, в резултат на което върху гробовете се прехвърля и почитта към текето. Построеното тюрбе вероятно е по-късно дело, а съжителството му редом с джамията е още един пример за подчинение на ортодоксалния ислям на силата на народните вярвания.

ОЧАРОВАНИЕТО НА ЛЕГЕНДИТЕ

Събарянето на джамията и на тюрбето през 1985 г. оказва пагубно влияние върху народния спомен за тримата баби. Времето заличава голяма част от запазени исторически данни и бавно измества образите им в сферата на митологизма. Преданието, запазено сред местните хора, разказва, че главният от тях, Зарифе баба, бил дервиш и живеел в един дом с майка си, жена си и двама роднини. Той бил много беден (факир), в къщата му рядко се намирало нещо за ядене, но на масата винаги слагал един прибор повече – за случаен посетител. Въпреки бедността си Зарифе баба често канел гости за обяд или вечеря, а близките си успокоявал със старата източна мъдрост, че всеки гост идва с късмета си. Тогава ставало чудото – в празните шкафове се появявала храна, достатъчна за всички.

Друго местно предание разказва, че Зарифе баба имал два декара лозе на Саръ баир и една година наел чирак да го гледа. Чиракът му, на име Ахмед, започнал старателно да се грижи за лозето, но хората почти ежедневно го предупреждавали, че господарят му бил много беден, че щял да направи от гроздето вино, щял да го изпие и нямало да има с какво да му плати. Без да обръща внимание на приказките, че накрая ще остане излъган чиракът, честен и трудолюбив човек, свършил работата си докрай. Когато прибрали и смачкали гроздето, Зарифе баба с едно докосване превърнал гроздовия сок в мляко, а на чирака си наредил да го последва. Завел го в лозето, посочил му място между редовете и го накарал да копае. Не след дълго чиракът открил цял бакър с жълтици, а Зарифе баба му казал: „Вземи, това е твоята заплата. С тези пари можеш да живееш до края на живота си." От огромното имане Зарифе баба не взел нито една жълтица и продължил да живее както преди.

Информаторите единодушно подчертават, че Зарифе баба бил много учен човек. Той често ходел на места, където се чете мевлид, и поправял ходжите. В началото никой не го приемал насериозно, дори се дразнели от присъствието му, но постепенно всички се уверили, че бил отличен познавач на Корана. Един от разказвачите твърди, че Зарифе баба преписал пет Корана на ръка и че ходил чак в Сърбия, където обикалял джамиите и учел ходжите да четат правилно свещената книга. След смъртта си Зарифе баба често се явявал в сънищата на своите последователи и поклонници в образа на възрастен дребен човек с книга в ръка.

Разказите на местните мюсюлмани, които представят Зарифе баба като човек, стоящ на границата между сакралното и несакралното, дават богат материал за размисъл. Те съществуват в един-единствен вариант, а индивидуалните интерпретации се различават само в дребните детайли. Причината за това е, че всички днешни информатори са чували тези истории, които за тях са

абсолютна истина, от един източник – дългогодишния имам на Томбул джамия Хафъз Ислям.

В преданията за живота на Зарифе баба ярко се открояват три основни акцента – неговата бедност, високата му образованост и отличното познаване на Корана, свръхестествените му способности. Мотивът за бедността е универсален за последователите на мистичните братства. Дервишите се гордеят със своята бедност, защото тя е едно от първите условия, за да се отправят по пътя на тариката, чиято цел е единение с Истината. Напълно в унисон с идеала за бедност, който гласи, че истинската бедност се състои не просто в липсата на богатство, а в липсата на желание за богатство, е разказът за намереното имане, което Зарифе баба предоставя изцяло на чирака си[23]. Знаменитият дервиш открито демонстрира своята бедност и в същото време е широко отворен към хората, а това вероятно е част от мисията му – да печели нови привърженици за ордена, който представлява.

Високата образованост и литературните занимания на Зарифе баба очевидно силно са впечатлявали съвременниците му, тъй като се коментират и до днес. Негови книги и преписи на Корана се пазели като свещени реликви до събарянето на Томбул джамия, но за жалост по-нататъшната им съдба е неизвестна. Преданията за книжовната му дейност напълно се покриват с историческите данни: Шейх Зарифи Юмер е сред видните представители на османската литература[24]. Той е автор на съчинението „Насибатнаме“, посветено на мюсюлманската етика, и на един неотпечатан „Диван“. Логично обяснение имат и устните сведения за пътуванията на Шейх Зарифи Юмер до Сърбия. През османския период най-големите центрове на братството Садия се намират в западните части на Балканите, а поддържането на непрекъснати духовни и инициационни връзки между водачите на тариката и редовите дервиши е гаранция за трайното присъствие на ордена в европейските територии на Османската империя.

В мюсюлманските представи светецът е човек, обладан от Бога, който притежава мощно духовно озарение и съзидателна енергия. И тъй като чудесата са част от атрибутите на всеки достоен шейх, разказите за чудесата на Зарифе баба са признание за духовната му извисеност и свръхестествени способности. Много интересна от гледна точка на историята и култовите практики на братството Садия е легендата за виното, което Зарифе баба с едно докосване превръща в мляко. Пиенето на вино е извън правилата на етнокултурния модел и в този смисъл зад тази легенда може би се крие не само желанието да се докаже мюсюлманската праведност и светост, но и оправдание за ежедневната или ритуална употреба на вино от членовете на ордена. Тя може да се разглежда и като реакция срещу опитите на представителите на ортодоксалния ислям да дискредитират шейха и неговите последователи, като върху тях се спусне ореолът на светостта.

В преданията за Зарифе баба се съдържат безспорни исторически данни за живота и дейността на Шейх Зарифи Юмер, но те са изпъстрени и с немалко фолклорно-митологични елементи, почерпани от фонда на общозначими за мюсюлманите представи за деянията на светците, които се схващат като посредници между социума и божествения свят. В резултат на този специфичен начин на мислене, който генерира фолклорни по тип духовни продукти, местните предания до голяма степен излизат от рамките на историческата достоверност и се доближават до фолклорните пластове на културата.

СЪДБАТА НА БАБИТЕ, ИЛИ ЗАГАДКА СЪС СЪВРЕМЕННИ ИЗМЕРЕНИЯ

В операцията по изваждането и пренасянето на костите на тримата баби са участвали само няколко души, вече покойници, а информацията, която днес получаваме, е от втора ръка. Нашите респонденти са узнали много по-късно

за случилото се в двора на Томбул джамия. Тази оправдана за времето тайнственост става причина днес да битуват три различни версии за съдбата на русенските баби.

Според Сейде Юсуфова, която в продължение на повече от десет години е живяла в пристройка към джамията и се е грижила за храма и за тюрбето, бабите са напуснали Русе[25]. Тя твърди, че светците изискват почтително отношение и наказват сурово хората, които се отнасят с неуважение към тях. В подкрепа на думите си С. Юсуфова разказва случай отпреди много години, когато след извършен основен ремонт на тюрбето умират и тримата майстори – християни. Постигналото ги нещастие не е случайност, а възмездие за демонстрираното от тях пренебрежение към паметта на бабите. Информаторката смята, че след изоставянето на джамията и тюрбето бабите са обидени, напускат Русе и отиват в Мека. Тя допуска, че някой ден те може да се върнат, но само при едно условие – мюсюлманите в града отново трябва да заслужат тяхното доверие. С. Юсуфова категорично отрича сакралността на съществуващите днес две тюрбета и оспорва твърденията на собствениците на имотите, че костите на бабите се намират в гробовете.

По-голямата част от русенските мюсюлмани не споделят това мнение. Те са чували, че преди събарянето на тюрбето покойният вече Мехмед Ахмедов извадил костите на трите баби и заедно с надгробните камъни ги пренесъл в собствения си дом, който се намира в най-западната част на Ромската махала. Тази версия се потвърждава и от неговите наследници, които разказват, че костите са препогребани според изискванията на исляма в специално подготвен гроб в градината[26]. По-късно мястото е заградено с подръчни материали и е оформено невзрачно тюрбе. Приживе М. Ахмедов полагал ежедневни грижи за гроба, а в петък, като се върнел от джамията, произнасял специална молитва. Всички от семейството смятат, че трите баби са закрилници на техния дом, пазят ги от беди, помагат им в трудни моменти. След

смъртта на доайена на семейството грижата за тюрбето се поема от неговите синове, но в действителност медиаторът между светците и хората е снахата Сание Хасанова. Тя разказва, че още когато пристъпва прага на този дом, усеща присъствието на бабите, и е дълбоко убедена, че само благодарение на горещите си молитви, отправени към тях, след седем години бездетен брак е родила дъщеря и син. Бабите са част от живота на семейството, за тях те говорят като за реалност и всяко важно начинание в дома започва с молитва към Зарифе баба, Тезверен баба и Синан баба. Твърди се също, че бабите непрекъснато дават знак за своето присъствие – често се чуват шумове от тюрбето, почуквания в къщата. Жените в семейството, които определено са по-словоохотливите информатори, споделят, че при бабите има и жена с дълга жълта плитка, която нощем се разхожда в двора. С нейното присъствие те обясняват случаите на изчезнали женски дрехи, които след време се появявали на необичайни места. Интригуващо звучи разказът за загубена нова рокля, която дълго време безуспешно търсят, а когато я намират, на нея има големи червени петна. Обяснението на ходжите е, че бабите са били някъде далеч, където се водят битки за вярата. Ако се усъмним в достоверността на разказа, трябва да го причислим към съвременното митотворчество.

Тюрбето посещават и хора извън семейния кръг, идват дори и от други селища. Най-честите посетители са бездетни семейства, които палят свещи и оставят дарове – кърпи или ибрици. Понякога, за да се спечели благосклонността на бабите, се заравят ценни предмети около гроба.

Единственият въпрос, на който членовете на семейството не дават отговор, е каква е съдбата на надгробните камъни. Те вероятно са укрити след декларираното намерение от страна на Мюсюлманското настоятелство да бъдат пренесени в двора на новата джамия „Хаджи Мехмед“.

Тюрбе на Зарифе баба, Тезверен баба и Синан баба има и в двора на 76-годишната вдовица Ашме Юмерова[27]. Тя разказва, че преди много години, когато била съвсем млада, сънувала светец, който ѝ се представил като Демир баба. Той ѝ поръчал да му пали свещи и обещал, че при нея редовно ще идват светци. Оттогава в продължение на много нощи тя сънувала баби, пророци и ангели („babalar, peygamberler ve melekler") и всички те, разговаряйки с нея, ѝ предричат, че след години в дома ѝ ще дойдат и ще останат баби. А. Юмерова нито за миг не се усъмнила в предсказанието и очаквала момента то да се сбъдне. За него знаят и всичките ѝ близки, което обяснява защо след събарянето на Томбул джамия възрастна жена донася в дома ѝ костите на трима покойници и казва, че това са тленните останки на бабите от тюрбето. Костите, които били с нарушена цялост (горната част на черепите липсвала), погребали в малкото дворче зад къщата, като седем дена чели мевлид, а до 40-ия ден палели свещи. След няколко години А. Юмерова сънувала бабите, които много настоятелно поискали да имат покрив над главите си. Тогава е построена сградата на съществуващото днес тюрбе – правоъгълна тухлена постройка с плосък бетонен покрив, измазана отвън и отвътре със зелена боя. От вратата, разположена на североизточната страна, направо се влиза в помещението, в което се намира гробът на светците. Тримата са положени в един общ гроб, който е с ориентация югозапад–североизток. От страната на главите е поставен надгробен камък, боядисан със зелена блажна боя, върху който са издълбани имената на бабите: Зарифе, Тезверен, Синан. Паметникът е дело на местен човек, притежаващ елементарна грамотност. Направен е опит да се естетизира интериорното пространство, но като цяло обстановката е твърде скромна. Тюрбето посещават много хора, предимно жени, водени от някаква нужда или от чисто човешкото желание да обърнат внимание върху собствените си проблеми, да променят съдбата си към подобро. Ритуалният сценарий е силно опростен – седнала

до гроба с Коран в ръце, А. Юмерова произнася молитви, в които се обръща към всички светци, пророци и ангели, а посетителят пали свещ направо върху гроба. Следи се в каква форма ще застине парафинът от изгорялата свещ и по него се гадае. Понякога се образува човешка фигура, което се смята за добра поличба – това е бабата, който е чул молбата. Всяка година на 22 май, деня на смъртта на нейния съпруг, стопанката на дома прави мевлид и се събират хората, на които светците са помогнали.

Вероятността гробът да е празен, е факт, известен на мнозина, но това не влияе особено върху вярването в чудотворните способности на бабите. Надделява убеждението, че дори и костите да не са в гроба, той е убежище на тяхната сила.

Мъжете, които редовно посещават една от двете русенски джамии, знаят, че почитането на гробове е отклонение от ортодокса, говорят с известно неудобство за двете тюрбета, но макар и да не го декларират открито, уважават сакралността им.

ПРЕДВАРИТЕЛНИ ИЗВОДИ

Очевидно култът на русенското мюсюлманско население към Зарифе баба и неговите последователи е далечен отглас от миналото, когато в Русе е живял прославеният представител на мистичното братство Садия, известният творец и изкусен калиграф Шейх Зарифи Юмер. Орденът, чийто духовен ръководител е той, се появява в града не по-късно от последните десетилетия на XVIII в. и с незначителни прекъсвания присъства до 1925 г. В последната обител на братството, текето Шейх Махмуд баба, по време на зикр се събират много хора, които търсят изцеление. След ликвидирането на текето потокът се преориентира към гроба на Шейх Зарифи Юмер. Днес двете тюрбета, за които се твърди, че са приютили тленните останки на бабите, са елемент от народния

пласт култура. Те са част от многообразието, което съществува зад фасадата на строгия монотеизъм, проповядван от исляма. И в двете тюрбета медиатори между светците и хората са жени, които с много всеотдайност и търпение се мъчат да измолят благосклонността на светците и доколкото е възможно в днешното бездуховно време, да поддържат хармонията между реалността и божествения свят.

БЕЛЕЖКИ

[1] Информаторите са на възраст над 60 години.

[2] Известна сред населението като Томбул джамия.

[3] Иван Калайджиев, на когото изказвам благодарност за предоставените ми снимки

[4] Убит през 1806 г. по нареждане на султан Селим III (1789 – 1807).

[5] Част от тях успяхме да открием и да пренесем в музея.

[6] *Kiel, M.* Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: the Place of Turkish Architecture in the Process. – International Journal of Turkish Studies, 4, Foll/Winter 1989, № 2, 79-129; BOA, TD, 439, 27-38.

[7] *Бакърджиева, Т.* Дервишките обители в Русе и мястото им в духовното пространство на града. – Изв. ИМ–Русе, 5, 1998, 70-80.

[8] *Граматикова, Н.* Житието на Демир баба и създаването на ръкописи от мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. С., 1998, 400-433.

[9] Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите XV – XIX век. С., 1990, с. 254, 280.

[10] НБКМ, Ор. отд., R 11, л.116 а.

[11] ИМ–Русе, инв. № 2922, л. 3б-4а.

[12] BOA. Nezaret Sonrası Evkaf Defteri 10267, v. 1 (Копие от документа ми бе предоставено от Орлин Събев, за което горещо му благодаря).

[13] *Ayverdi, E. H.* Avrupa'da Osmanlı Mimarı Eserler. C. 4, kit. 4. Istanbul, 1982.

[14] Книгата се съхранява в Мюсюлманската община.

[15] Salname-i Tuna, Defa 1.,1285; Defa 5, 1289, s. 108; Defa 7, 1291, s. 64.

[16] *Клейер, Н.* Дервишките братства на Балканите с нарочен поглед към България. – В: Мюсюлманската култура по българските земи, 283-301.

[17] *Позднев, П.* Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886.

[18] *Popovic, A.* Les Derviches balkaniques hier et aujourd'hui (Un texte inédit de Hasan Kaleshi: L'ordre des Sa'diye en Yougoslavie). Istanbul, Isis, 1994, 115-123.

[19] НБКМ, Ор. отд., R 11, л.116а.

[20] ИМ–Русе, инв. № 2922, л.122б.

[21] ДА–Русе, ф. 97 К, оп. 1, а. е. 8, л. 91.

[22] *Кендерова, С.* Персийската ръкописна книга в обществените библиотеки и частните сбирки в България през XVIII – XIX век. – В: Ислям и култура. Изследвания. С., 1999, 127-150.

[23] *Никълсън, Р.* Мистиците на исляма. Пътят на суфиите. С., 2000, с. 45.

[24] *Bursalı, M. T.* Osmanlı müellifleri. C. 1. Istanbul, 1333, s.109; *Süreya, M.* Sicıll-i osmanı. Osmanlı ünlüleri. C. 5, s. 1706.

[25] Сейде Юсуфова Ахмедова, 75 г., Русе.

[26] Сание Хасанова Ахмедова, Кемал Мехмедов Ахмедов.

[27] Ашме Юмерова, Русе.

ПРЕВРАТНОСТИТЕ НА ВРЕМЕТО И ПРОБЛЕМЪТ С ИДЕНТИЧНОСТТА НА АЛИАНИТЕ В БЪЛГАРИЯ

Невена Граматикова

В историческата съдба на всяка етническа и религиозна общност проблемът с идентичността неизменно присъства. Днес, в края на космополитния двадесети век, идентичността не е отличителна черта в психологията на високоразвитото западно общество. При един добре балансиран механизъм на управление на дадена държава проблемът с идентичността не би излизал на преден план. В по-голямата част от света обаче нещата не стоят така и затова той се откроява като остро болезнен въпрос. Идеален модел на управление не съществува нито в мултиетничните империи през Средновековието, нито в Новото време, а самосъзнанието за принадлежност към една или друга общност предизвиква политически и военни сблъсъци. Проблемът с идентичността на дадена общност придобива изключителна актуалност в периоди на исторически катаклизми или на промяна на установените междуетнически или междудържавни отношения. В редица случаи идентичността дори се превръща в катализатор и индикатор на сложни процеси. Факт, който ситуацията на Балканите днес категорично потвърждава.

Въпросът с идентичността може да се разглежда на индивидуално и на колективно ниво. В устойчивите етнически общности двете нива се припокриват, но това невинаги е в сила, особено ако се отнася за малцинствени групи, подложени на натиск. И в устойчивите общности се срещат случаи на отклонение от груповата идентичност, без отявлено обявяване срещу нея. Те обаче не са резултат

от съзнателен стремеж на индивида да се отграничи или отрече от собствената си идентичност, а реакция на ситуацията, в която той е поставен. В редица случаи можем да разглеждаме тази позиция като начин за пробив в друга обществена среда, на реализация или като въпрос на оцеляване. Няма да е пресилено, ако я разглеждаме и като аспект на интеграцията. Важна роля в тази насока играят нивото на образованост, месторaботата, местоживеенето, семейната и социалната среда.

Широкоизвестен факт е, че в българските земи неортодоксалният ислям намира разпространение и традициите му са живи и до днес. Въпреки разностранния натиск, на който е подлагана в едно или друго време, културата на хетеродоксния ислям успява да се съхрани и да запази своята самобитност. Поради редица причини (сред които и възрастта) смятам, че сме пропуснали уникалния шанс да наблюдаваме, регистрираме и анализираме в автентичен вид една култура, вплела в себе си много интересни и разнородни елементи. Такава възможност в България съществува до 20-те – 30-те години на нашия век. Разбира се, и след това хетеродоксната ислямска традиция е жива и действаща, но върху нея оказват влияние обществените промени както в България, така и в наследницата на довчерашната Османска империя – Турция. Днес, в резултат на всеобщата глобализация, на тържеството на националното съзнание над религиозното, на миграционните процеси, породени от тежката икономическа криза, струва ми се, „сме хванали последния влак“ за живото проучване на тази културна традиция.

Причините за оцеляването на хетеродоксната мюсюлманска общност, определяна в българските изследвания като „алианска“, несъмнено се коренят в нейната затвореност и самоизолация. В същото време символните компоненти, езикът, соционормативната култура осигуряват необходимата координация на поведение и начин на живот на представителите на алианската общност. Чрез предаване на информацията от поколе-

ние на поколение се гарантира културна приемственост. Традиционната култура на всеки народ и в частност на по-малките етнически и етнорелигиозни групи е основа за формирането на неговото самосъзнание и културен фонд като цяло.

В последно време сме свидетели на две тенденции в отношението към традиционната култура в индивидуален и в обществен план. Първата се изразява в нейното забравяне, в неосъзнатия или съзнателен стремеж да се отхвърли товарът на вековете. С това демонстрираме нашата нагласа да се освободим от предразсъдъците, да се превърнем в граждани на света. Насочваме се към свят, в който всичко „етническо", „традиционно", „етнокултурно" ще остане в справочниците.

Другият поглед към традиционната култура се изразява в опитите да се търсят корените на личността, на групата. Този стремеж да се намери отговор на въпросите: кой съм и откъде съм, таи желание за приобщаване към културата на предците.

Нито една традиционна култура, в която и страна да е, не избягва участта да попадне в световния процес на урбанизация с нейните положителни и отрицателни последици[1]. Но за жалост, губейки връзките с културата на нашите предшественици, ние изпадаме в дисхармония с природата, с общността, към която принадлежим, дори със самите себе си.

Казаното дотук можем да отнесем и към традиционната култура на българските алиани. Всъщност тяхното присъствие в българските земи не е от очебийните исторически феномени. При тази общност животът доскоро си течеше в обичайния монотонен ритъм, като че ли всичко бе застинало, динамиката и промяната в установените от векове традиции и стереотипи на поведение бяха рядкост. Процеси с по-динамичен характер започват да се развиват от 70-те години насам. Тогава настъпват видими промени в тяхната традиционна културна система и традиционен бит и начин на живот.

В случая сме изправени пред модел на малка етнорелигиозна група и имаме уникалната възможност да проследим развитието на една общност, влязла по необходимост в контакт с чужда религиозна и етническа среда. Можем да разглеждаме това като един от аспектите на големия проблем за контакта и конфликта между различните модели на култура.

Всяка малка групи е носител на специфичен културен модел със свои характерни белези. В този смисъл приемам за основателна тезата на О. Шпенглер, че световната история е съставена от драмите на множество култури, избуяващи с първобитна сила от недрата на майката земя[2]. Всяка една от тях е здраво прикрепена към земята през целия път на своя живот и отпечатва собствената си форма върху своя материал – хората. Всяка носи своя идея, воля, усещания, страсти. Има свой живот и своя смърт. Според Шпенглер съществуват култури, народи, езици, истини, богове, земи, които процъфтяват и остаряват. И всяка култура притежава свои нови възможности за изява, които се раждат, зреят, посърват, но никога не се завръщат.

Една от културите, възникнали във времето и преживели своя разцвет, е и тази на алианите (късълбаши). Дали и тя ще премине в историята, или ще надживее препятствията пред себе си и ще продължи да се развива, ще покаже бъдещето.

Тъй като историята на цивилизацията изобщо е история на отделните култури, то интересът към всяка една от тях е оправдан и необходим, стига да има познавателни и чисти цели. Всяка култура е брънка от веригата на времето и съдържа в себе си както присъщите само за нея идеи и практики, така и унаследени.

Естествените въпроси: кои сме, накъде отиваме, струва ли си да обръщаме поглед към миналото, какво е бъдещето ни, послужиха като катализатор за заниманията ми с алианството[3] въобще. В началото бях водена от чисто лични емоционални и морални мотиви. Като пред-

ставител на тази общност ме вълнуваше и продължава да ме вълнува както нейната история, така и съдбата ѝ в нашето съвремие. Рожба на период, когато се оказваше известен натиск върху проявите на определено религиозно и етническо съзнание, трябва да призная, че до началото на своите занимания с проблематиката на алианството аз знаех твърде малко за собствената си етнорелигиозна група. Тайно спазваните религиозни традиции от най-възрастното поколение бяха табу за очите на едно дете. В същото положение беше и поколението на моите родители. И те, както и по-голямата част от по-възрастните нямаха почти никаква представа за религиозното, политическото и етническото минало на предците си. Освен това не бива да се игнорира и ролята на войнстващата атеистична пропаганда. Като че ли монотонността на времето беше унищожила историческата памет на тези хора. Някакви индикации в тази насока са съхранени само в религиозните им традиции и в названията на общността. За сведения от писана история (хроника), произхождаща от техните среди, не можеше да се говори – те просто не съществуваха. Самите алиани като общност имаха само смътна представа за собствената си идентичност, като индикатор за това бяха езикът, религиозната и обичайно-обредната система.

Българската историческа и етноложка наука е посветила известни усилия за проучване на културата на носителите на хетеродоксния ислям в българските земи, идентифицирани днес като алиани. В тази връзка изследователите неизбежно се изправят пред проблема за етногенезиса на общността. Проблемът е поставян и в чуждата хуманитаристика, а поради съществуването на идентични общности и в други балкански и азиатски страни той получава по-широки измерения.

Непосредствено след 1878 г. реминисценциите на неортодоксалния ислям привличат вниманието на българските изследователи. Някои от тях се натъкват случайно на алианите (късълбаши) в България, а други проявяват

целенасочен интерес към тях. Немалко страници са посветени на алианската обичайно-обредна система. Количеството на целенасочените изследвания нараства през последните тридесетина години. Една от причините за това през 80-те години е чисто политически акт – т. нар. „възродителен процес". Политическата ангажираност на изследванията от този период предопределя и редица от тезите и изводите в тях.

Почти всички автори, пишещи в тази насока, поставят въпроса за произхода на къзълбашите и предлагат нееднозначни решения. Най-напред ще хвърлим поглед върху хипотезите, изказани в нашата книжнина.

Пръв проявява интерес към разглежданата проблематика етнографът Д. Маринов. Заинтригуван от особеностите на „туй толкова интересно племе в нашата държава, което се отличава и от турците, и от българите", той поставя и въпроса за неговия произход. Очевидно Д. Маринов не е имал необходимите познания и работите му се отличават с непоследователност по отношение на лансираните хипотези. Изглежда, самият той не е бил напълно убеден в своята лична позиция. В изследването си за народната вяра и религиозните народни обичаи той пише: „Тук само ще спомена моето твърдо заключение, че тия къзълбаши ще да са били някога християни богомили, а после чрез голямо насилие били принудени да приемат исляма. За тяхната народност аз без колебание бих казал, че са българи."[4] В друга статия Д. Маринов смята, че „историческото свидетелство на турския историк, че къзълбашите са турско племе и се различават от турците само по това, че са последователи Алиеви"[5], трябва да се приема с предпазливост. Д. Маринов отбелязва, че „езикът им действително е същият, както и на турците, но такъв същи език говорят и гагаузите". Според него предположението за произхода на гагаузите може да се отнесе и към къзълбашите. А именно че и къзълбашите могат да се смятат за остатъци от печенеги или от кумани[6]. Лансирайки тази хипотеза, той заключава: „рели-

гията не трябва никак да ни смущава". Опирайки се на преписката между княз Борис I и папа Николай Мистик в подкрепа на своето твърдение, Д. Маринов смята, че в България преди приемането на християнството ще да са се вмъкнали мюсюлмански мисионери. В същия дух той твърди, че в България е имало „мохамеданци" и книги с мохамеданско религиозно съдържание. Не можем да подкрепим тази хипотеза с документални източници.

В изследванията на Д. Маринов се откроявят двете хипотези за етногенезиса на алианите: 1. богомилската, която етнически ги свързва с българския компонент, а религиозно – с християнската ерес богомилство; 2. печенежко-куманската[7]. За печенегите знаем, че са народ от тюркски произход, обитавали степите на Средна Азия и нахлули във Византия през първата половина на XI в. През 1048/50 г. в пограничната византийска провинция Дунавска България се настанява огромна маса печенеги[8]. Племето „печенег" фигурира и в Сборния тюркски речник на Махмуд ал-Кашгари от XI в. („Divan-i Lügât-i Türk"[9]). Главен стан на печенегите става Североизточна България, въпреки че се разселват и в Софийско, в Македония, а също и по течението на р. Осъм, около изворите на реките Росица и Видима[10]. Науката причислява печенегите към тюркския, т. е. алтайски, клон на голямата урало-алтайска езикова група.

Относно произхода на втория компонент, куманите, съществуват различни теории и хипотези, на които няма да се спирам, но се счита за прието, че те също са народ от тюркско потекло и езикът им е близък до този на печенегите. Писмени паметници с кумански произход свидетелстват, че куманският също е принадлежал към тюркската езикова група[11]. След 60-те години на XI в. куманите започват да играят значителна роля в българската история.

В края на XIX и началото на XX в. в българската историческа наука си завоюва място схващането, че гагаузите водят потеклото си от едновремешните кумани, а

т. нар. „гаджали" (турскомохамеданското население, обитаващо Делиормана) са потомци на печенегите. А. Мошков твърди, че тези печенеги, сред които islямът бил разпространен още в отвъддунавските земи, запазват своята религия дори до османското завоевание[12].

П. Мутафчиев отхвърля предположението, че в днешните турци могат да се търсят остатъци от прабългарите, като смята за по-основателно твърдението, че такива могат да се търсят от тюркските или сродни племена, нахлули тук в XI – XII в.[13] Като се опира на езиковите проучвания на Т. Ковалски, той лансира становището, че днешното турски говорещо население в Североизточна България води началото си от настъпилите в този район демографски процеси през XI – XIII в.

Въз основа на паралели между гагаузкия и делиорманския турски диалект Т. Ковалски констатира близко родство в редица особености, характерни за севернотюркските диалекти. Това му дава основание да ги обособи в отделна езикова група – дунавско-тюркска, съдържаща севернотюркски елементи, които липсват в езика на анадолските турци[14].

В резултат на тези хипотези в българската историография „се прокрадва" становището за северния, отвъддунавски път на миграция на това население, в т. ч. алианите.

Северното направление в потеклото на турскомохамеданското население (и в частност на алианите) има и друг аспект. Той намира израз в прабългарската теза за техния произход. С налагането на туранската теза за произхода на прабългарите в българската историческа наука Карел и Херман Шкорпил изказват предположението, че днешното мохамеданско население в Делиормана – гаджалите, както и гагаузите християни в Източна България са потомци на старите неславянизирани българи[15].

Тази позиция застъпва и Г. Занетов, който, приемайки хипотезата на братя Шкорпил, че делиорманските турци са потомци на Аспаруховите българи, пише: „Към същи-

те треба да се отнесат и турците къзълбаши от Балбунарско, Силистренско и Варненско."[16]

П. Мутафчиев обаче е на мнение, че хипотезата за прабългарския произход на турски говорещото население едва ли би могла да бъде достатъчно аргументирана, тъй като нейна база е единствено общата географска локализация на двете групи. Според него малка е вероятността установилите се сред славянското море прабългари да са запазили етническия си облик в течение на толкова дълъг период.

Виждаме, че цитираните дотук теории за произхода на алианите в частност са индикатор за наслагвания на различни етнически и религиозни пластове през ранното и същинското Средновековие върху един не много широк ареал, какъвто е Североизточна България.

В българската историография намира свои привърженици както тезата за богомилския произход на алианите, така и тази за севернотюркското им потекло, разглеждани в споменатите две насоки: 1. от печенеги и кумани; 2. от прабългари.

Без да оспорвам някои аргументи, върху които се опират горните хипотези, ще напомня, че особена популярност те придобиха през 80-те години. Явно или прикрито, те бяха използвани за научното обосноваване на „възродителния процес".

Постулираната прабългарска теория от своя страна също се разделя на две версии. Според първата къзълбашите (и останалите турци) са остатъци от онези прабългари, които не са или пък са слабо християнизирани и запазват своите езически обичаи. Можем само да гадаем за съществуването на такива остатъци, но силната съпротива на боиладите срещу покръстването все пак говори за жизнеността на езическата религия и на прабългарската традиция. Изворите сочат, че княз Борис I освобождава обикновените хора, участвали в бунта против покръстването. Според втората версия къзълбашите са остатъци от прабългарите тюрки, приели християн-

ството, но запазили своя език и обичаи компактно, без да се смесват със славянското население.

В. Маринов, Л. Милетич, Д. Гаджанов, Е. Теодоров, Е. Боев, К. Венедикова, С. Димитров поддържат донякъде посочените хипотези, без да се аргументират документално, а на базата на сходни етнографски (обичайно-обредни) характеристики. Коректно е да посочим, че не всички от посочените автори са отявлени защитници на горната теория. Някои от тях (най-последователно С. Димитров) изграждат тази картина въз основа на всестранен анализ на сложната етническа и религиозна мозайка в Североизточна България.

В изследването си за старото българско население в Североизточна България проф. Л. Милетич поставя въпроса за етногенезиса на турското население в Делиормана. При своите експедиции в региона той чува предания, „че те са стари жители, не са дошли от Мала Азия, каквито са турците от Тузлука“[17]. Когато говори обаче за селата Алванлар (Ябланово), Кючюклер (Малко село) и Велетлер (Могилец), отбелязва, че в тях живеят „турски сектанти, стари преселници от Мала Азия – така наречените *алияни* или *къзълбаши*“[18], т. е. разграничава генетично турски говорещите групи в различните региони на Северна България. От неговия поглед не убягват спецификите на алианите, което му дава основание да констатира: „В турската езикова група треба от чистите турци да се отличават гагаузите и алияните (къзълбашите)“[19]. В посочените села живеят алиани от бекташийския клон. Становището на Л. Милетич също съдържа противоречия, тъй като, без да отхвърля вероятността те да са преселници от Мала Азия, допуска, че може да са ислямизирани българи християни.

Д. Гаджанов проявява сериозен интерес към проблематиката на различните ислямски течения в българските земи и на Балканите. В проучването си върху етнографията на областта Герлово той отбелязва: „По цялата Герловска котловина са разпространени много български

обичаи, както и езическо-християнски поверия и суеверия."[20] Д. Гаджанов говори общо за герловските мюсюлмани и не разглежда поотделно особеностите в обичаите и религията на селата, населени с ортодоксални мюсюлмани, и на тези с адепти на неортодоксалния ислям. Той посочва само специфики, които според него имат голямо сходство с български и християнски обичаи. Окото на познавача обаче ще забележи, че описаните обичаи и традиции са спазвани предимно от мюсюлманите алиани. Поради видимото им външно сходство с българските християнски обичаи той ги характеризира именно като такива и заключава: „Всички поверия и обичаи говорят в полза на присъствието на българския елемент в този край."[21] Д. Гаджанов подкрепя тезата на Л. Милетич за „мохамеданизирането и потурчването на старото българско население в Герлово", но уточнява, че това все пак не може да се отнесе за всички герловчани – те не са нито само турци, нито само потурчени българи.

В друга своя статия Д. Гаджанов се спира доста пространно на мюсюлманските сектанти (вкл. къзълбашите)[22], като поставя въпроса за тяхната религия и обичаи в по-правдоподобна светлина. В тази своя работа той се опитва да изходи от същината на проблема, като го свързва с възникналото още в първия век от хиджра разделение в исляма. Според предложената от него хипотеза заселването на къзълбашите пленници в Европейска Турция, които са запазени и до днес, датира от времето на войните на Селим I с „персийците еретици". Очевидно Гаджанов е имал по-задълбочени познания от цитираните по-горе автори върху исляма и османска Турция. Освен религиозна той дава и етническа квалификация на къзълбашите, наричайки ги волно или неволно „персийци". Считам за нужно да уточним, че шиитската религиозна идентификация на сефевидската държава, заела територии от днешен Азербайджан, Северозападен Иран, Източна Турция, и последвалото ѝ иранизиране са повлияли върху определянето на мюсюлманските прошиитски сектанти

като „персийци". Така в литературата първоначално без умисъл, а поради недостатъчна информираност се появява и „персийската теория" за етническата принадлежност на къзълбашите.

В изследването си върху творчеството на Й. Йовков Д. Минев пише, че с. Долен Извор (Чифлик Мусубей) е съставено от къзълбаши перси и от българи[23].

Изучавайки подробно поселищната мрежа в Герлово и Делиормана, В. Маринов също се натъква на алианско население в Североизточна България. Той засяга проблема за тяхната култура и традиции в няколко свои работи. Посочва мнения на различни автори за техния произход, като застъпва и своя позиция. Тя обаче не е напълно изяснена и изчистена от съмнения и противоречия. В. Маринов цитира становището на А. Хажек, че след турското завоевание много българи, принадлежащи към различни секти, доброволно приемат мохамеданството[24]. Мнението на Ф. Бабингер също хармонизира с твърдението, че Делиорман е бил средище и изходно място на различни секти, които лесно преминават към мюсюлманското сектантство[25]. Днешни представители на старите секти В. Маринов вижда в лицето на „алиянците, къзълбашите и шеитите"[26].

С тази теория кореспондира богомилската теза за произхода на разглежданата общност. В. Маринов също смята за християнски или за повлияни от християнството празниците на това население: „Например те спазват всички християнски празници, особено много Илинден, Гергьовден, като колят курбан, палят свещи, не посещават джамии, а т. нар. „текета", или стари черквици."[27] Той чул разказ, че в Герлово „жените на повечето стари алианци били българки, насила вземани за жени от турците, та те са, които държели да се спазват християнските празници"[28]. Това твърдение, защитавано и от някои изследователски среди, беше също прокарвано в обществото като обосновка на „възродителния процес".

Практиката мюсюлмански първенци да взимат за жени християнки наистина е съществувала, но ние труд-

но можем да докажем, че най-рано дошлите алиани масово са се женели за българки. Смятам, че като се има предвид строго затвореният и хомогенен характер на къзълбашката общност, спецификите на нейния бит в конфесионално и етническо отношение и изискването сключваният брак да бъде ендогамен, подобно твърдение трябва да бъде отхвърлено. Като представител на алианите мога със сигурност да твърдя, че при съхранената все още силна традиционност и консервативност на алианската общност доскоро това беше невъзможно. Не сме в състояние да коментираме как е стоял проблемът в периода на заселване на къзълбашите тук. Несъмнено отделни случаи ще да е имало, за което говорят откъслечни спомени в някои села. Те обаче са били изолирани и не могат да бъдат индикатор за един повсеместен процес.

В. Маринов аргументира своята теза с облеклото на къзълбашките жени, за което пишат също С. С. Бобчев и Д. Гаджанов. Къзълбашката женска носия, носена до края на XIX в. ежедневно, а след това само като тайно ритуално облекло, е един от елементите на материалната култура на това население и се характеризира със своята пълнота, съвършенство и прецизност на изработката[29]. Един от елементите на тази женска носия е т. нар. *фута* (*фъта*), а не „фуста“, както пише В. Маринов. От своя страна Д. Гаджанов, В. Маринов и Е. Теодоров твърдят, че това облекло нямало нищо общо с онова на истинските туркини, и виждат в него християнски или прабългарски остатъци[30]. Смятам обаче, че е по-правдоподобно да се приема футата (широк пояс) за индикатор на суфийско облекло. Тя е била характерна за облеклото на басрийските суфии[31]. Не трябва също да се забравя, че населението на Басра и Куфа отрано се явява най-последователен защитник на правата на Али и на неговото потомство върху върховната власт в мюсюлманската умма.

Макар и рядко, смесени бракове между християни и мюсюлмани сигурно е имало, ако се доверим на сведенията

на европейските пътешественици. Френският дипломат граф Д'Отрив, пътувал през Източна България в 1785 г., дава информация в тази насока въпреки несъмнената ѝ преувеличеност. Преминавайки през селата Шингали (Дивдядово, Шуменско), Киали (неуст.), Ерубиалар (Становец, Шуменско), Кушуфлар (Тъкач, Шуменско), населявани от мюсюлмани и християни, той с почуда констатира, че те живеят съвместно, без да се презират, сродяват се, пият заедно лошо вино и нарушават рамазана и великите пости[32]. Свещенослужителите – имами и попове, се отнасяли еднакво снизходително към браковете между вярващите от двете религии. Въз основа само на тези сведения не можем да определим към кое течение е принадлежало мюсюлманското население в тези села – дали към ортодоксията или не. В по-ново време в посочените села няма алианско население, което обаче не е показател, че такова не е съществувало до XIX в.

Познавайки психологията и на турското, и на алианското население, не смятам, че написаното от граф Д'Отрив е било масова практика. Друг въпрос е, ако населението от тези села скоро е било приело исляма. Това би трябвало да се проучи по-детайлно. Впечатленията на френския дипломат са показател за наличието на отделни случаи.

Всички цитирани дотук автори са работили на терен и са слушали предания от самите кързълбаши, касаещи техния произход. Една от битуващите сред възрастните кързълбаши (алиани) версии е за идването им от Хорасан.

В. Маринов подлага на съмнение „масовото преселване на турци алиянци от областта „Хорасан" – Персия, в днешния Делиорман". Според него по-голямата част от днешните кързълбаши „са потомци на стари българи, които, за да се спасят от тормоза на турците, са станали алианци"[33].

У В. Маринов също прозира неосведоменост и противоречивост. В своите изложения той застъпва и двете

гледища. Ту говори, че са малоазийски колонисти чак от Персия (Хорасан), ту че са потурчени българи. „Щом и у делиорманското население се потвърждава това, което ми казваха къзълбашите в Герлово – че са дошли от Хорасан, и това твърдят Вамбери и Бобчев, трябва да смятаме за положително, че къзълбашите в България са преселници колонисти, главно от Северозападна Персия – областта Хорасан." Но при описанието на селата с алианско население в Делиорман и Герлово отбелязва, че там живеят „българи-къзълбаши"[34].

Теренните изследвания на такива затворени конфесионални общности, за които нямаме достатъчен изворов материал, са особено необходими. Нужно е обаче към тях да се пристъпва без предубеждение, без предварително изградени тези за техния етногенезис и културно-религиозна принадлежност. Смятам, че такива трябва да бъдат критериите за научна и човешка добросъвестност.

В по-късно изследване, където излага събрания от него теренен материал за устройството и функционирането на религиозната организация на къзълбашите (алиани), В. Маринов отбелязва: „По национално съзнание алианите са турци и говорят турски диалект. По вяра те са мохамедани-сектанти."[35] Тази негова констатация е регистриране на установената ситуация през 50-те години, без опит за коментар върху приликите с българите християни и с останалите турци.

Много местни краеведи и музейни работници засягат мимоходом или целенасочено алианската тема. През първата половина на века по въпроса вземат отношение А. Явашов, анонимни автори в регионалните вестници, а в по-ново време – Б. Илиев, С. Стоянов, Р. Липчев, И. Колев, И. Якимов.

Посочените автори не се занимават детайлно с проблема за алианския етногенезис, но са склонни да приемат, че те са остатъци от прабългарско, християнско или дори от по-древно население. Изключение в това отношение прави само И. Якимов.

А. Явашов се опитва да наложи в българската наука, че алианският манастир Демир баба е всъщност известната гробница на хан Омуртаг, позната от надписа в църквата „Св. 40 мъченици" в Търново[36]. Защитаваната с особена жар хипотеза се застъпва и от някои автори и краеведи, като С. Северняк, Е. Теодоров, Х. Стойков. Следва да уточним, че техните работи са по-скоро литературнохудожествени и си поставят патриотични, а не изследователски цели.

Комплексните изследвания, предприети от Разградския музей след 1972 г., доказват, че въпросното тюрбе не може да бъде гробницата на хан Омуртаг. Археолозите С. Стоянов и А. Маргос след сериозен анализ стигат до извода, че сградите на манастира нямат никакво отношение към гробницата на хан Омуртаг и строителството през IX в.[37] Да се издирва гробницата на Омуртаг, посочена в търновския надпис, в манастира Демир баба, е безплодна дейност. Всички опити да се отнася манастирът към запазените образци на прабългарската строителна дейност са неоснователни. Археомагнитните изследвания на посочения обект показват, че строителният материал е от XVI в. От анализа на този материал може да се съди, че постройката на тюрбето е от средата на същия век[38].

Тук считам за нужно да направя едно уточнение. Моят извод от работата ми върху житието на Демир баба показва, че строежът на текето е започнат през 1552 г.[39]

Краеведи в Южна България се натъкват на алиани в Крумовградска околия и наблюдавайки обичаите им, констатират: „Това са мюсюлмани, понастоящем с живот, традиции и верски обреди, нямащи почти нищо общо с тия на турците мохамедани ... ний ще трябва неминуемо да дойдем до заключението, че алияните живеят в тоя край далеч по-рано от турското нашествие и че те не са нищо друго освен помюсюлманчени българи."[40]

Виждаме, че в научнопопулярните работи къзълбашите неизменно се извеждат или от прабългарите, или от ислямизираното християнско население.

Друг автор – Б. Илиев, е категоричен, че на мястото на къзълбашкото теке Демир баба при с. Свещари, Разградско, е имало тракийско светилище на бога конник Херос[41]. Той се основава на факта, че в района на Исперих се локализират едни от най-значителните паметници на тракийската култура и че в близост до самото теке, в местността Камен рид, са разкопани останки от тракийска крепост. Археологическата наука предполага, че в този район се е намирала столицата на гетските тракийски царе.

Другото основание на Б. Илиев е, че вижда в някои алиански обичаи отгласи от древни тракийски игри и вакханалии в чест на бога Дионис. Той счита за логично на мястото на тракийското светилище на бога конник Херос да е била построена църква или манастир на св. Георги, а в по-късните векове – алианска гробница. В къзълбашките обичаи за Гергьовден той вижда прилика с българските хора, а в обреда „Бешикли" (*Beşikli*), изпълняван на Хъдрелез (6 май), съзира персонажи от прастарите тракийски мистерии в чест на Дионис и Семела[42]. Същият отбелязва, че легендата за великаните, построили това теке и още едно в близост до него, е особено жива сред „къзълбашите, които в по-голямата си част са помюсюлманчено местно българско население, запазило много от старите си обичаи, отчасти и старото си българско облекло, и наричащо себе си „избегнало ножа" (*kılıç kaçkını*)"[43].

В друга своя статия Б. Илиев отново застъпва гледището за ислямизиране на къзълбашите, но не отрича и заселването на колонисти сектанти в Североизточна България. Все пак явно запознат в някаква степен с изследвания по тези въпроси, той пише, че алианството се донася от преселници по времето на Сюлейман Законодателя (1520 – 1566). Но авторът твърди, че поради по-голямата му демократичност и веротърпимост към алианското население е преминало и заварено местно население, принудено да смени вярата си[44].

От друга страна, Б. Илиев въвежда в обръщение още една легенда, за която твърди, че произхожда от средите на самите кързлбаши – че са „кълъч качкънъ" и че са наследили обичаите, обредите и устните предания на местното население.

Аз лично поставям под съмнение, че алианското население вкупом е твърдяло, че е „кълъч качкънъ". Живеейки в тази среда, не съм чувала такова твърдение. Струва ми се, че тук се срещаме с един вторичен мит, разпространен сред тези хора след прочит на подобни публикации. Ако е имало преминаване от християнството към сектантския ислям, то не е било в резултат на масово и насилствено помюсюлманчване. Случаи на приемане на исляма от християни е имало, но мотивите за това са икономически и социални. В края на XVI в. в текето на Демир баба са живеели четири български ратайски домакинства[45]. Турският историк О. Баркан публикува преписка за вакъфа на текето на Саръ Салтък край Калиакра от дефтера от 1022/21.II.1613 – 10.II.1614 г. Като водоносци и поправячи на бъчви са записани двама християни – Георги, син на Димитър, и Тараника Васо. Сред дервишите е записан и един с презиме Абдуллах[46]. В османистиката се приема, че „Абдуллах" и „син на Абдуллах" са индикация за скорошно приемане на исляма. Тези данни дават основание на С. Димитров да твърди, че посоченото теке продължавало да абсорбира местни християни[47].

Широкоизвестна е значителната роля на хетеродоксните мюсюлмански светилища за мирната пропаганда на исляма.

От ранните изследвания върху алианите най-безпристрастна в научно отношение е една статия на С. С. Бобчев, която представлява добра база за надграждане на по-детайлни проучвания по въпроса. Повлиян от работите преди него, той също е изкушен от идеята „да долови дали няма в обичаите им някой чисто български такъв или християнски, или със следи от християнството"[48].

След разговори със самите кързлбаши и запознаване с някои чужди изследвания С. С. Бобчев обобщава: „Ако има

нещо, което дели делиорманци от къзълбаши, то са верските им различия."[49]

Безспорна заслуга на С. С. Бобчев е, че въпреки ограниченията и забраните, налагани от принципите на изповядваната от тази общност религиозна доктрина, той успява да проникне в тяхната среда и да се задълбочи в редица особености на културата на къзълбашите. Считам, че това се дължи на непредубедения му подход към проблема. Неговата теза звучи така: „Къзълбашите са турци, както и другите делиорманци, по език и до голяма степен по етнически нрави и обичаи, само техните верски понятия и изповедания ги поставят във враждебност с другите мюсюлмани турци – техни съжители. Според събраните ми сведения, проверявани нееднократно, къзълбашите са една шиитска (алиянска) секта, в която са внесени и развити някои мистически и мистериозни обичаи, обреди и предания."[50]

С. С. Бобчев приема за правдоподобно мнението на Х. Вамбери, че къзълбашите са военнопленените ирански тюрки от Азербайджан и Задкавказието, които султаните колонизират на различни места из Балканите след войните с Персия[51]. Той заключава, че няма основания въз основа на направените до този момент издирвания да се смята, че това са преживелите различните исторически превратности потомци на прабългарите.

От всички изложени хипотези и теории за потеклото на алианите произтича проблемът както за етническата, така и за религиозната им идентичност. Това население привлича вниманието и на К. Иречек при пътуванията му из Княжеството. Чешкият историк го идентифицира като „мохамедани разколници, наречени къзълбаши"[52]. Без да навлизат в детайли, неговите бележки хвърлят светлина върху някои страни от мирогледа на тези „мохамедани разколници", които според разказите на местните хора „пият вино, не скриват жените си и кръвопролитието смятат за нещо грешно". ... „За техния произход и вяра узнах само, че се считат за

малко по-добри от останалите турци и малко се грижат за строгите предписания на Корана."[53] К. Иречек привежда становищата на Мордтман и Вамбери относно техния произход. Според Мордтман къзълбашите не са шиити, а „свободни мислители (един вид волнодумци), които само външно признават исляма, имат джамии, но не ги посещават, не забулват жените си и не се пазят от вино", а според Вамбери те са ирански турци от Задкавказието и Азербайджан, колонизирани тук от османските султани[54].

Посочените характеристики, направили впечатление на всички, които са били в досег с тези „волнодумци", имат своите обяснения, които сме разгледали на друго място[55]. Насоки за религиозната и етническа идентичност на къзълбашите ни дава и наблюдението на Ф. фон Лушан върху тахтаджите в Мала Азия. Той посочва, че „къзълбашите са взели да носят червени чалми в отличие от другите турци, които носят бели, и са една шиитска, или алиянска секта"[56]. В Турция племето тахтаджи запазва своя полуномадски бит чак до най-ново време и се самоидентифицира като къзълбаши. Освен това групи тахтаджи в Турция са известни още като *Naldöken tahtacıları*[57]. Известно е също така, че в юрушката организация, играла значителна роля в демографските и етническите процеси по българските земи, били включвани и оджаците на налдьокенските юруци. От описи на юруците за 1543 г. се вижда, че в добруджанските нахии е имало общо 12 оджака на налдьокенски юруци[58]. Във вилайетнамето на Демир баба, един писмен паметник на хетеродоксната мюсюлманска традиция в българските земи, също срещаме названието „налдьокен". Хора, наричани „налдьокен", присъствали на сватбата на Хаджи Деде, бащата на Демир баба[59]. И други специфики в религиозно-обредната практика на къзълбашите в Североизточна България насочват към евентуална връзка с групите на тахтаджите в Турция.

И така в изследванията на българската хуманитаристика до средата на XX в., когато все още няма достатъчна документална база и литература по въпросите на исляма и целенасочени теренни проучвания, се налагат няколко хипотези за произхода на къзълбашите. Самите автори изграждат своите хипотези, основавайки се на познатата и видяна от тях картина, като отчитат оскъдността на информация. Можем да ги обобщим по следния начин:

1. Според първата къзълбашите са остатъци от тюркските племена печенеги и кумани, заселили се в българските земи през XI в.

2. Втората ги свързва с остатъци от тюркоезичното прабългарско население, което „лесно преминало към сектантския ислям".

3. Според третата те спадат към християнско еретично население – богомилите, които, виждайки общи черти със сектантския ислям, преминали към него.

4. Четвъртата хипотеза ги извежда от християнското население, принудено да приеме исляма под натиск.

5. Според друга хипотеза те са персийски тюрки, заселени тук от османските султани след войните с Персия.

6. Някои автори ги причисляват към персите, като ги наричат „къзълбаши персийци". Идентифицирайки ги религиозно с Иран, те не ги разграничават народностно от персите. Всъщност тази грешка допускат и западни хронисти, пътешественици и дипломати – характеризират къзълбашката държава на Сефевидите като персийска и квалифицират всички сектанти, които я поддържат, като „персийци"[60].

През 50-те – 80-те години на XX в. се наблюдава засилен интерес към алианската култура. Успехи са постигнати в изследването на материалната и обичайно-обредната култура на алианите. В този смисъл могат да бъдат посочени работите на В. Маринов, когото вече цитирахме, на И. Коев, М. Василева, Ф. Адемова, Х. Сивриев[61]. Осо-

бено ценен в тази насока е сборникът „Българските алиани", представящ обичаите на две села с алианско население – Бисерци и Мъдрево, Разградски окръг. Неговата стойност расте и от обстоятелството, че авторите са по произход алиани от посочените села и безспорно представят автентичен материал.

През 70-те – 80-те години редица автори се спират и на религиозните ритуали на алианите, като продължават традицията да търсят в тях християнско или езическо влияние. Тази тенденция в изследванията се засилва и толерира особено през втората половина на 80-те години, по време на „възродителния процес". В тази връзка Е. Теодоров, Е. Боев, Л. Вайсилов, Б. Илиев, Р. Липчев, И. Колев засягат и въпроса за техния произход. Е. Теодоров вижда в тях „група с основен верски, а не народностен белег"[62]. Според него те принадлежат към мюсюлманска секта, която почита Али, а не Мохаммед.

Това твърдение е една груба грешка, допускана в литературата и дори добила гражданственост. Абсолютно невярно е твърдението, че алианите не почитат Мохаммед. Познавайки добре алианската религиозна догматика, следва да посоча, че те почитат Мохаммед и неговото учение и по никакъв начин не отричат пророческата му мисия. Цитираното по-горе мнение канализира в друга насока религиозната идентичност на алианите, като им вменява враждебност спрямо основателя на исляма и към самата ислямска религия. Това далеч не отговаря на действителността. Алианската идеология признава правата на Али и неговото семейство върху върховната власт в уммата. Тя не отрича Мохаммед, а само приема за негов единствен законен наследник Али. По същество тази идеология е съчетание между умерения и крайния шиизъм. Крайните виждания визират личността на Али и се изразяват в инкарнацията на Бога в човека (*hulûl*) и преселението на душите (*tenasüh*). Самите късълбаши в своите религиозни песни непрекъснато изтъкват връзката

си с Мохаммед и Али: „Ние сме от тези, които казват: Хак [бог] – Мохаммед – Али." В молитвите им присъства неизменно изразът: „Я, Аллах, Я, Мохаммед, Я, Али." Тези примери илюстрират едно от основополагащите вярвания в религиозната доктрина на алианите – Teslis. Teslis е онова вярване, което въплъщава същността на алианството въобще, в т. ч. и на бекташизма. Самите кързлбаши го разбират като вяра в Аллах, Мохаммед и Али и го интерпретират по следния начин: Аллах съществува, той е един, Мохаммед е неговият пратеник и пророк, а Али е водачът, който трябва да наследи Мохаммед в религиозния път. След Мохаммед той трябва да бъде имам, т. е. да стои начело. Тази своеобразна мюсюлманска троица – Аллах – Мохаммед – Али, съществува в неделимо единство. Троичността по същество не отрича, а е символ на единството. В бекташизма органите на човешкото тяло олицетворяват определени религиозни изисквания, градирани на базата на вярването в Аллах – Мохаммед – Али. Когато попитат един алеви-бекташи: „Какво има в ухото ти?" той трябва да отговори: „Bank-i Muhammed." Тези думи символизират пророческата мисия на Мохаммед, призива му за вяра в единия бог и за религиозно единение. С тях се подчертава безусловната вяра в пратеничеството на Мохаммед. На въпроса: „Какво означава устата ти?" един алеви-бекташи е длъжен да отговори: „Iman-i şehadet" (засвидетелстване на вярата). Зад този отговор се крие изискването да потвърдиш вярата си, като изречеш с думи формулата за вярата си, че бог е един, нарича се Аллах и че Мохаммед е неговият пратеник. На въпроса: „Какво има в носа ти?" отговорът е: „Buy-i cennet" (или „Rayiha-yi cennet") (благоуханието на рая). Според този израз мястото, където ще попадне човек, възприел вярата в мюсюлманската троица – Аллах, Мохаммед и Али, и обвързал се с даден водач (*pir*), е раят. Според религиозната доктрина водач (*onder*) към рая и в рая е Али. Той е „saki-i kevser" (раздавачът на вода от райския кладенец). До рая обаче може да се достигне само чрез духовното усъвършенстване,

чрез самопознание. Тук е явно присъствието на идеята за съвършения човек (*al-insan al-kâmil*) – основополагаща в етичната доктрина както на суфизма, така и на шиизма. В шиизма образец на съвършения човек е Али, той е модел за подражание на членовете на къзълбашката конфесионална общност. Виждаме, че Мохаммед присъства в алианската религиозна доктрина като „началото“ (*evveli Muhammed*), като създателя на религиозния път. Али е краят (*ahırı Ali*), той е изразът на съвършенството. Той е кулминацията, към която трябва да се стреми вярващият. Един нефес на къзълбашкия поет Пир Султан Абдал, изпълняван на къзълбашките религиозни сбирки (*сет*), великолепно илюстрира това:

Pir Sultanım eydir Muhammet Ali
erenler kurdu erkanı yolu
evveli Muhammed ahırı Ali
Biz Muhammet Ali deyenlerdeniz.

[Аз, Пир Султан, казах Мохаммед Али,
посветените изградиха догмите и пътя,
началото е Мохаммед, краят е Али.
Ние сме от тези, които казват Мохаммед Али.]

Относно притока на къзълбаши в Североизточна България Е. Теодоров приема, че „ще да се касае за някаква неголяма преселническа група, защото масово преселване от Персия не е засвидетелствано“[63]. Според него „съществуването у алианите на редица старинни български празнични обичаи и обреди, които те са опазили дори в по-голяма пълнота, доказва вливане на стар български елемент в къзълбашите, може би и поради предпочетено от страна на прабългарските остатъци потурчване от персийски тюрки“. Като разглежда образа на почитания от алианите светец Демир баба, той прави извода, че в него има много прабългарски наслоения, и заключава, че в Лудогорието се съхранява на турски език българско фолклорно богатство[64].

Абстрахирайки се от субективизма на автора, тази теза трудно може да бъде доказана, още повече че тя е изведена само въз основа на теренен етнографски и фолклорен материал. Ако разширим обхвата на проучванията и се върнем по-далеч във времето, ще видим, че близост между прабългари и къзълбаши наистина съществува. И прабългарите, и къзълбашите са тюркски племена, чиято изходна родина е Азия. Древните им езически култури са сходни. Те участват в историческите процеси в прикаспийските територии, но все пак съдбата им отрежда различни пътища на историческо развитие. Едните, обитавайки териториите на север от Кавказ, се насочват на запад и през IX в. приемат християнството, докато другите запазват своята езическа култура и религия за много по-дълъг период. Ставайки адепти на шиитския ислям, къзълбашите внасят в него множество елементи от своя езически мироглед и тюркски традиции и така създават една модификация на исляма, значително различаваща се от ортодоксалната. Тяхната първична, наивна вяра е съвсем искрена и чистосърдечна. Те се смятат за най-„истинните“ мюсюлмани, които най-правилно следват пътя на Пророка и на неговия пръв сподвижник Али. В този смисъл те си приписват един вид религиозна изключителност, характерна за шиизма изобщо, която оказва влияние върху тяхната психология и поведение.

Сред къзълбашите в селата на Североизточна България е разпространен един стихотворен текст с преобладаваща арабско-персийска лексика, който илюстрира религиозната им идентичност. Записала съм този текст от моите дядовци, като арабско-персийският вариант се разпространява сред тях и в турски превод. Той звучи така:

1. Bize en evvel allahın sırrına vakıf
olmuş insanlar derler.
Bize allahın sevdiği habibinin bendesi derler.

2. Hakikat sırrının ilmi bizdedir.
Mâna noktasîndan çok kâmil insanlarız.

3. Bize acaip sırlar gösteren Alinin kulları derler.
Eğer gözü açıklardan isen Aliyi nazar et.

4. Bize el atâ sırrına vâkıf insanlar derler.
Bizim en yüksek namımız el fahrü fahridir.

5. Onun için bize lâ kerem evliyâ nâci gürühu derler bize.
Onun için bize kızılbaş derler.

[1. Нас ни наричат хора, които най-рано са
прозрели божията тайна,
Нас ни наричат роби на възлюбения, на
приятеля на Аллах [т. е. Али].

2. У нас е знанието за божията тайна
[у нас е знанието за тайната на истината].
От гледна точка на смисъла
ние сме много мъдри, просветени хора.

3. Нас ни наричат роби на Али, показващ ни
чудни тайни.
Ако си от хората с отворени очи, гледай Али.

4. Нас ни наричат хора, притежаващи най-голямата тайна.
Нашето най-високо име е Мохаммед.

5. Затова нас ни наричат с достойнство
групата на светците, достигнали избавление.
Затова нас ни наричат къзълбаши.]

Е. Теодоров, както редица автори преди него, приема, че алианското население в Североизточна България е асимилирало значителна част от запазения, според тях, прабългарски етнически елемент. Но в същото време авторът си противоречи, като говори за заселване на тюркска група от Иран – алианите, дошли тук много преди османското нашествие, без да привежда исторически доказателства. Според него тази група се слива с тюркски

говорещите прабългари и приема техните обичаи и традиции[65]. Е. Теодоров посочва общи белези в обичаите, поверията и облеклото на старото българско население и на алианите, но не обяснява защо капанците, гребенците и хърцоите, считани за потомци на прабългарите, говорят български език и изповядват православното християнство, а алианите са тюркоезични и изповядват неортодоксалния ислям.

Считам, че такава изолирана интерпретация на обичаите на алианите е погрешна и дава база за неточни заключения. За да се правят изводи за културни влияния и взаимодействия, трябва задълбочено да се познават култово-обредните практики на различните групи население, особеностите на религиозните доктрини, начинът на живот, храната, облеклото, психологията им. От особена важност е да се проследи историческият им генезис.

Многовековното съжителство на различни културни системи на територията на Североизточна България е неоспорим факт, който прави възможен прехода от една етническа и религиозна идентичност към друга. Необходимо е обаче процесите да не се разглеждат изолирано, а в тяхната цялост.

Другите посочени по-горе автори също не подминават въпроса за произхода на къзълбашите.

Л. Вайсилов коригира мнението на В. Маринов, като уточнява, че къзълбашите се заселват в Лудогорието не в края на XVIII – началото на XIX в., а значително по-рано. Той се опира на сведенията на османския пътешественик Евлия Челеби. Последният, пътувайки от Русе за Силистра, дава едно кратко описание на района и населението: „Тези места се казват „Делиорман" и са цветущи нахии. Те са частни войводалъци на пашите. За тукашните жители се говори, че гасели свещи и вършели мръсни работи, обаче това е чиста клевета. Собствено това има, че тук населението се състои от една сбирщина от бедни земеделци с младежки нрави."[66] Свидетелството на Евлия Челеби показва, че в средата на XVII в. в на-

хиите на Делиорман (Силистренски санджак) живее къзълбашко население. За това съдим от израза: „че гасели свещи и вършели мръсни работи". Враждебното на къзълбашите мюсюлманско ортодоксално население им приписва изпълнението на таен обичай *„don karıştırması"* (смесване на гащите), където те уж се отдавали на сексуални оргии. Разпространяването на тази клевета подхранва неприязненото и враждебно отношение между двете групи мюсюлмани.

Л. Вайсилов се опитва да оспори „наложилото се в обществената практика схващане, че къзълбашите имат турска народна принадлежност". Опирайки се на христоматийния доскоро възглед, според който „османците и техният падишах са били ортодоксални мюсюлмани и проникването на еретици в тяхната народност било изключено като реална възможност"[67], той подлага на съмнение турския народностен характер на къзълбашите. Политиката на османските султани към суфийско-мистичните ордени и сектантския ислям е един от актуалните проблеми в османистиката и твърдението на Вайсилов е отхвърлено. Тук посоченият автор смесва религиозното съзнание с народностната принадлежност. Народностно съзнание при турците в османската държава започва да се формира едва в края на XIX в., а турското национално съзнание измества религиозното след Кемалистката революция. Разделението в исляма обаче е с много по-ранна дата и именно то стои в основата на конфликта между къзълбаши и турци сунити. Въпреки че засиленият стремеж към изява на националната идентичност при турците, особено след 1922 г., поставя на по-заден план религиозните противоречия, все пак те не изчезват и до ден-днешен и рефлектират върху взаимоотношенията между двете групи мюсюлмани.

Както и други изследователи, Л. Вайсилов приема становището, че жителите на редица лудогорски селища са кръстоска между заселените тук османски войници и местното българско население. В резултат на това възник-

нали делиорманските и добруджанските племена. Той пише, че „размесени в селата и в района с туркогласно население, къзълбашите възприемат и неговия език“, а организационната структура на сектата е коренно различна от исляма[68].

Повечето от посочените автори констатират определени факти, но ги анализират еднозначно, вкарвайки ги в предварително съставена рамка. Базират се предимно на повърхностни теренни проучвания и известни факти, без да успеят да навлязат в същината на алианската идеология. „Подводните камъни“ за нейния анализ не са малко и често при контакти с това население прави силно впечатление известното разминаване между религиозно и народностно самосъзнание. Известно е, че световните религии като универсални феномени се подчиняват на принципи, разчупващи тесните народностни, по-късно и национални граници. Когато отделни групи в рамките на един етнос изповядват различни религии, между тях неизбежно се поражда антагонизъм. Религиозното съзнание повлиява върху народностното себевъзприемане. Това показва и историята на Реформацията в Европа, и историята на исляма в определена степен. Къзълбашите (алиани) са един красноречив пример в това отношение. Те се разграничават от останалите мюсюлмани (в случая турци сунити) именно в религиозно отношение или по-скоро във формите и начините на възприятие и интерпретация на islямската религия.

Прави ми впечатление, че при интерпретирането на произхода на къзълбашите единството в религиозното съзнание се приема като критерий за налагане на национална идентификация, непочиваща на реална основа. Много по-често се среща и друг подход – религиозните различия в дадена общност с един език да служат като белег за етническа диференциация.

И двата подхода са напълно погрешни. Те пораждат недоверие между разглежданата общност и представителите на другите етнически и религиозни групи. Подобни изследователски методи засилват процеса на капсули-

ране на алианската общност в психологическо отношение, което от своя страна обаче допринася за нейното съхраняване. Последица от подобно отношение е и стремежът на групата да избегне междинния статут, като докаже принадлежността си към по-голяма общност.

Можем да обобщим, че един от основните подходи за изследване на общността на алианите, прилаган в българската историография до неотдавна, е тя да се разглежда като резултат от различни местни и чужди идейни и религиозни напластявания, като кръстосване на верски светогледи, като продукт на етногенетични процеси, включващи различни етнически компоненти.

В периода 1984 – 1989 г. много упорито се акцентира на сходството в обичаите, обредите и мирогледа на къзълбаши и на християни. Търсят се доказателства в подкрепа на тезата, че къзълбашката интерпретация на редица християнски празници е показател за съхраняването на трайни християнски и предхристиянски елементи под ислямско-сектантска религиозна обвивка. М. Стайнова, един от първите български изследователи, работили с османски изворов материал, касаещ исляма в българските земи, също подчертава, че мюсюлманската сектантска пропаганда има успех в онези райони, където до османското нашествие живее население с неустойчиви християнски или с еретически убеждения (богомили, павликяни и др.)[69]. Подразбира се, че тя също не изключва възможността да е станало преливане от подчинената към господстващата религия, респ. етнос. Категоричен поддръжник на прабългарската теза за произхода на къзълбашите е К. Венедикова[70].

Североизточна България е територия със сложна историческа съдба. Тя е била мост, през който още преди османското завладяване са преминали и много племена с тюркски произход. За тяхната религиозна принадлежност и съдба след установяването им тук не знаем почти нищо. Това затруднява сравнителното им изследване с по-късно

заселили се племена. Само припокриването в географския ареал на усядане обаче не е достатъчно основание за категорични изводи.

Сериозен е приносът на проф. С. Димитров в изследването на проблемите на исляма, имащи отношение към темата. През 1988 г. в „История на Добруджа", т. III, той отбелязва, че в известните на българската наука османски извори няма сведения за колонизиране на малоазийски преселници в края на XIV и през XV в. в Североизточна България и Добруджа. Но и според него не може да се изключи вероятността да е имало миграции от Мала Азия в Източна България, особено на хора, водени от желанието за плячка във военните походи. Преселвали са се номадски и полуномадски елементи от Анадола, дервиши, ахии, рицари, жадни за плячка и тимари[71]. Част от тези дервиши, ахии, газии със сигурност са били привърженици на неофициалните ислямски течения – календери, бабаи, бекташии. Промените в демографската картина на Добруджа, както и в цяла Североизточна България имат пряко отношение към въпроса за присъствието на мюсюлманско неортодоксално население в тези райони. Пробив в тази насока е една от последните статии на проф. С. Димитров[72]. Той е първият български учен, въвел османски изворов материал за преселването на разглежданата група население в Североизточна България. В „История на Добруджа" той публикува своите изводи въз основа на данни, извлечени от описа на джелепкешаните от 1573 г. и от описа на мирийските селища в Силистренския санджак от 1569 г., за насилствено преселвани тук лица от Мала Азия (*sürgünan taifesi*). Преди него Р. Стойков, работил със същия регистър на джелепкешаните, посочва, че се срещат имена като Перване, Бахшаиш, Бехадър, Сердеменд и такива, които включват наставката *-шах*. Според него тези имена говорят за азербайджанско-персийски произход[73]. Следва да уточним, че те не могат да бъдат едновременно с азербайджанско и персийско потекло. Наистина Южен Азербайджан претърпява силно персийско влияние – в началото на първото хиля-

долетие в течение на повече от три века се намира под властта на Сасанидите[74]. През IV – VI в. обаче през Дербентския проход в Азербайджан се засилва проникването на тюркоезични племена.

Въпреки своето могъщество Сасанидите не успяват да задържат наплива на тюркоезичните номади. Значителна част от тях, приииждащи от Средна Азия, постепенно усядат в Азербайджан и се смесват с местното население. Преди това сасанидската култура и персийско-арамейският език се разпространяват в Азербайджан. Периодът на сасанидското управление се характеризира с взаимовлияния и обмен на културни ценности. През 30-те години на VIII в. Азербайджан е включен в арабския Омейядски халифат, което води до налагането на исляма в тези територии.

Населението, което дотогава изповядва зороастризма или християнството (голяма част – манихейството), по доброволен или по насилствен път приема исляма. В средата на XI в. териториите на Азербайджан и други съседни земи са завладени от един от огузките клонове на тюркските номадски племена – Селджукидите[75]. Селджукското завоевание е съпроводено с масово преселение на тюркски номадски племена в подчинените територии. Тюркизира се значителна територия около Каспийско море, вкл. Азербайджан. Тюркският език започва да доминира над покорените езици. В редица мюсюлмански земи на Прикаспието, в т. ч. Азербайджан, до селджукското завладяване шиизмът има значителни позиции. С налагането на властта на Селджукидите, представящи се за защитници на сунизма, се установяват отношения на религиозен антагонизъм между покореното население и завоевателите.

Силната вълна на нахлуване на тюркоезични племена през XII – XIII в. и компактното им заселване в Прикаспието изместват заварените местни езици; налага се т. нар. днес азербайджански език, отнасян към тюркската езикова група. Наистина влиянието на иранския език и

култура е все още силно. Част от тюркските племена, установили се в днешен Азербайджан и в Северозападен Иран, възприемат немалка част от словното богатство на персийския език и са подвластни на религиозното наследство на Иран – отначало зороастризма, а след това и шиитския ислям, възприет от много перси. Вследствие на дългото съвместно съжителство протича процес на иранизиране на много тюрки, но все пак компактната маса съхранява своя език, култура и етнически облик. През XV – XVI в. Азербайджан е напълно тюркизиран и азербайджанският произход генетично вече ни отвежда към различни тюркски племена. Докато персийското потекло налага съвсем ясна аналогия с днешните иранци. Често в литературата се пише, че къзълбашите или въобще мюсюлманите сектанти приемат религията на Иран. Необходимо е да уточним, че имамитският шиизъм, който господства днес в Иран, се налага благодарение на изграждането на къзълбашката държава на Сефевидите. Което ще рече, че до XV в., въпреки неговото разпространение в отделни райони на Иран, шиизмът не е господстваща религия. Наистина И. П. Петрушевски счита, че голяма част от населението, особено в селските райони, вероятно са били тайни шиити[76], но сунизмът също има стабилни позиции. Шиизмът се налага като господстваща религия в Иран в резултат на създаването на сефевидската държава. Сефевидските шейхове, тюрки по произход или тюркизирани, са подкрепяни от тюркски племена, изповядващи шиитския ислям[77]. Иранизирането на сефевидската държава става по-късно. Следва да заключим, че имената, срещащи се в регистъра, не са красноречив показател за персийското потекло на тези хора. Такива имена са носели и иранизирани тюрки.

В цитираната по-горе статия С. Димитров въз основа на иджмал дефтер за Силистренския санджак от 1526/27 г. посочва броя на „довлечени хора" (заточеници) – 28 „домакинства на заточеници" и 105 домакинства на заточеници с чифт във Варненска нахия. Същият дефтер

съдържа бележка за регистриран зиамет на заточеници в Провадийска нахия, включващ общо 1784 домакинства. Анализирайки броя на описаните домакинства във Варненска нахия, авторът посочва, че относителното тегло на заточеническия зиамет било голямо. Числеността на заточаваните групи хора (*taife-i sürgünan*) била в състояние да окаже съществено влияние върху демографската картина на добруджанските нахии[78]. С. Димитров заключава, че заточаванията имат големи за времето си размери и се осъществяват през 20-те – 30-те години на XVI в.

Сведения за заточеници съдържа и муфассал дефтер на вакъфи, посветени на свещения град Медина, от 1–10 джемазиюлеввел 969/19–28 февруари 1558 г. В него се описва рая без постоянно местожителство, юруци и заточеници в нахиите Хаскьой-и Узунджа ова, Загра-и Ески хисар, Махмуд паша-и Хаскьой, Акча Казанлък, Никболи, Търнови, Хезарград, Чернови, Лофча. Е. Радушев, базирайки се на именната система сред тази група, предполага, че са перси. Вероятно затова в описа, изготвен от него и Р. Ковачев, ги определя като „заточеници-персийци“[79]. Всъщност така те са регистрирани в описа – „*Sürgünan-i Acem*“. Смятам, че квалификацията в регистъра е по-скоро в географски смисъл или пък е обозначена принадлежността им към държавата (в случая на територията на Иран). Все пак следва да уточним, че освен в Северозападен Иран и Азербайджан шиитската пропаганда на ердебилските сефевидски шейхове намира много последователи и поддръжници и сред хетеродоксните тюркски племена в Мала Азия. Пропагандата попада на благоприятна почва не толкова сред ираноезично, колкото сред тюркоезично население. Някои ираноезични и кюрдски племена също поддържат Сефевидите. Например племето талъш, което е от персийски произход.

В по-ранните си изследвания С. Димитров също поддържа тезата, че към исляма, донесен от османците, преминава голяма част от хуноезичните българи, тъй като езиковата бариера при тях била слаба[80]. Според него удо-

бен мост за преход от християнството към исляма става сектантският ислям с неговите синкретични форми.

Както и други европейски автори, С. Димитров счита, че бекташизмът се превръща в убежище на много довчерашни християни. И тъй като част от къзълбашите в българските земи спадат към клона „бекташии", а по принцип всички къзълбаши почитат Хаджи Бекташ Вели, се приема, че част от българското християнско население преминава в лоното на неортодоксалния ислям. Тази постановка не е изобретение на българската наука. За вливане на християнско население в сектантския ислям много по-рано се изказва руският тюрколог В. А. Гордлевски, а за Балканите тази версия споделят и западни автори, като Ф. Хаслук, Х. Кислинг и др.

Руската, турската и западната ориенталистика също се спират на алевийския ислям и в частност засягат проблема с етногенезиса на къзълбашите. Но замисълът ми да акцентирам върху хипотезите в българската книжнина се корени в обстоятелството, че нейните становища рефлектираха върху самосъзнанието на алианите в България. Дори нещо повече, те се свързваха с опити да се въздейства върху него в определена насока.

Проблемът за етническото реконструиране на света е един от най-сложните в историописта. Особено когато става въпрос за човешки групи и географски територии, преживели многобройни обрати на времето и съдбата. При проучването на етногенезиса на която и да е група се очертават два подхода: автохтонен и миграционен. Те се конфронтират помежду си и търсят допълнителна аргументация в подкрепа на своите схващания. Доведени до своите крайни параметри, подчинени на абстрактни схеми, тези възгледи невинаги отчитат конкретно-историческия характер на явленията. Освен това трябва да се отчита комплицираният характер на обществените явления и тяхната необхватност и сложност.

В началото на своите занимания по проблема аз приемах гледището, че това население трябва да се разглеж-

да като носител на синкретична култура, вплела в себе си разнородни елементи. Изпитвах влиянието на научните разработки по тези и сходни проблеми, с които се бях запознала. Въпреки че произлизах от самата общност и бях в непрекъснат контакт с нея, слабо познавах нейната автентична религиозна и обичайна култура поради съществуващите политически забрани. Навлизайки в проблема по-дълбоко, ревизирах в определена степен своята гледна точка.

Ако дотогава се възприемах предимно като изследовател на културата, религията и историческата съдба на тази група, с течение на времето претърпях чисто лична еволюция. На преден план пред мен изпъкна дълбокото усещане, че съм издънка на тази общност, че ме вълнува нейната съдба. Възприемах се като частица, в която са се настанили всички нейни преживелици, възприятия, усещания, представи. Вече не бях само безпристрастен регистратор и анализатор, а дълбоко в душата си се чувствах пристрастен неин изразител. Моята позиция беше отговор на това, че наложилите се в обществото идеи и хипотези се превръщаха в политика и в инструмент за оказване на натиск върху етническото и религиозното самосъзнание. Не исках друг да ми казва каква съм, исках аз да се определя каква съм. Така научният ми интерес имаше чисто личен подтик и се покриваше с моя личен интерес в емоционален план. У мен се породи желанието да разбера от каква верига съм брънка. Ползата от досегашните ми занимания бе, че успях да разбера кои са къзълбашите, каква религиозна доктрина изповядват, какви са традициите, възгледите им за себе си и за света, моралноетичната им философия. Вълнуваше ме как възприемат самите себе си, как виждат своето минало, какво мислят за другите.

До 70-те години на XX в. българската държава, въпреки споделяните хипотези в научната литература, не си е поставяла стратегическата цел да оказва пряко въздействие върху самосъзнанието на къзълбашите със

задача да го коригира в определена насока. Но явно и през 70-те, и особено в началото на 80-те години определени политически институции и фактори са насочвали действията в тази насока. Тук няма да скрия, че по висша партийна поръчка по местата, където живее такова население, са се водили разговори и беседи на партийни и отечественофронтовски събрания, където се е наблягало на общите белези между българи християни и алиани. Тази позиция далеч не беше лишена от умисъл. Вече сред самото население се лансираше, че са българи, приели исляма. За пропагандата на тази теза се използваха дори хора от алиански произход, свързани по един или друг начин с властта – местни активисти или висшестоящи нейни представители. Играеше се и на друга струна. Водени от вековна ненавист, представители на турското население, изповядващо ортодоксалния ислям, кооптирани в органите на властта преди 1989 г., по партийна поръчка подчертаваха неприязненото отношение между двете групи. По този начин те индиректно се солидаризираха с прокарваната не толкова гласно идея за сходство и дори идентичност на алианите с българското християнско население.

Аз днес няма да съдя тези хора, защото тяхното поведение бе по-скоро „изпълнение на наложен служебен дълг“, отколкото вътрешно убеждение. Можем да го тълкуваме като проява на определен конформизъм с цел интеграция във властта, държавата, обществото. Интеграцията на малцинствените групи в обществото е крайно необходима, но тя не трябва да става за сметка на забраната и унищожаването на собствената култура и религиозна традиция. Подобна интеграция, целяща да асимилира напълно и по насилствен път другите етнорелигиозни общности, е трудно осъществима и крие опасности за държавата и обществото. А да не говорим, че всъщност по този начин се нарушават изконни човешки права. В известен смисъл такава позиция може да се разглежда като тържество на националната идея, възприе-

мана в едностранчив аспект. Цели се изграждането на единна нация, като подобна политика се ръководи от определението за нация, залегнало в нашата хуманитаристика през 1944 – 1989 г. Според него нацията обединява гражданите в една държава на базата на общ език, обща религия, общ произход и единно народностно съзнание, обща култура. Интерпретирана по този начин, националната идея изключва от националния организъм всички инородни етнически групи в държавата.

До 60-те години турската етническа общност като цяло и къзълбашите в частност имаха благоприятни условия за изява на своята културна идентичност без особен страх, без да виждат в това определена цел от страна на държавата. През 50-те – 60-те години на редица фестивали те представят своите песни, музика, театрален талант. Болшинството от тях са били искрени в добронамереността си към страната, в която живеят. Не са поставяли под съмнение своя произход, но не са се отличавали с етническа и религиозна нетърпимост към останалите. Провежданата през 70-те и началото на 80-те години негласна политика за премахване на етническите различия в България прераства в целенасочена държавно-политическа кампания спрямо българските турци в 1984 г. Именно тази политика за насилствена интеграция рефлектира върху атакуваните общности, в т. ч. алианите. Бих казала, че „възродителният процес" може да се разглежда като повратна точка в тяхното самосъзнание и самовъзприятие.

Редно е да посочим, че проблемът с етногенезиса на къзълбашите (алевии) е бил (и е) актуален и в Турция, където в последно време видяхме, че има значителни маси такова население. Там обаче проблемът стои върху друга плоскост – религиозната. Някои автори (по-скоро популяризатори) внасят и етнически момент, свързан с турските граждани от нетурски произход, изповядващи неортодоксалния ислям. Тъй като разглеждаме ситуацията

след 1878 г. за България и след разпадането на Османската империя за Турция, ще посочим някои особености на взаимоотношенията на алианите (къзълбаши) с българската, респ. с турската държава.

Променената политическа обстановка на Балканите след 1878 г. слага отпечатък и върху самосъзнанието на сектантското население. Дотогава, въпреки че е било опозиционно настроено срещу османската държавна власт, то все пак говори езика на господстващата народност, а това е своеобразна защитна бариера и в същото време възможност за изява. Освен това, дори и представители на неортодоксалните течения на исляма, те са все пак мюсюлмани. В очите на християните иноверци те се идентифицират с държавата, религията и народността, прекъснала самостойното им развитие. След Освобождението на България алтернативата е или да се изселят в османска Турция, или да останат в досегашните местоживелища. Втората перспектива крие редица неизвестности. Вече е налице изолираност от новосъздадената българска държава поради езиковата бариера, различия в религията, културата, народопсихологията. Миграциите на алианско население към Турция ще да са били значителни, но не можем да установим тяхното числено изражение според българските статистики.

Все пак в България остава алианско население, което през 1991 г. наброява около 90 хил. души, а преди 1989 г. беше значително повече.

С изместването на религията на заден план и налагането на националната идея междурелигиозните отношения се трансформират в междуетнически. В статистическите преброявания на населението няма отделни графи за формата на изповядваната религия. Неортодоксалните мюсюлмани се самоопределят като турци и като мюсюлмани. Оформят се отношения, които могат да се групират по следния начин:

1. Отношения с държавата, в която живеят, и с доминиращата народност (България и българи);

2. Отношения с малцинствената група, към която са причислявани и се причисляват етнически, но се отличават религиозно от нея (турци);

3. Отношения на държавата, чиито граждани са, към малцинствената група;

3. Отношения вътре в собствената общност.

Изгражда се следната схема:

държава – малцинство – минималцинство
(малцинство в малцинството)
минималцинство
малцинство
държава

Оформя се и втора група отношения. Тя включва:

1. Отношения с държавата, чиито поданици са били до 1878 г. и чийто език говорят (Турция);

2. Отношения с ортодоксалните мюсюлмани (турци сунити в Турция).

3. Отношения с идентичните на тях групи в Турция (къзълбаши, бекташии – общо алевии там).

През разглеждания период някои от селата, в които живее алианско население, са смесени. Турци сунити, къзълбаши и българи са обособени в отделни махали. Важно е да се отбележи, че те запазват добросъседски отношения помежду си. Факт е, че толерантността между българи християни и мюсюлмани сектанти е по-голяма, отколкото между българи и турци сунити и между турци сунити и турци сектанти. Сектантите са лоялни граждани на държавата, в която живеят. Поведението им в повечето случаи е конформистко, т. е. те не се възприемат като пълноправни граждани и не чувстват държавата като своя. Въпреки че запазват мирни отношения, в известен смисъл те се изолират доброволно от нея.

Наложеният световен ред след 1945 г. поставя Турция и България в два враждуващи политически, икономически и военни лагери. Въпреки че официално конституцията на

България гарантира свобода на вероизповеданията и съвестта, атеистичната пропаганда слага своя отпечатък. Забранено е и се преследва изповядването на която и да е религия, което рефлектира върху мирогледа на населението в България. Налага се нова ценностна система, която в определена степен се опитва да ликвидира вековните традиции на населението в сферата на вярата.

Колкото и на пръв поглед да ни се струва, че тази политика, наложена отгоре, въздейства върху повърхностния, горния пласт на алевийската култура, тя слага своя отпечатък върху нейното функциониране. Резултатът е, че младото поколение (родено след 1944 г.) се отчуждава от традициите на своите предци в областта на религията, а най-младите нямат почти никакво познание за тях.

Отношенията между Турция и България след 1944 г. не са образец на добросъседство. Ще посочим два момента за този период:

1. Миграционният поток към Турция, подновяван на интервали, обхваща и българските къзълбаши. С изтласкването на религията на заден план свързващата нишка с Турция става езикът и тайната надежда за по-голям просперитет. Все пак там няма да тегне етикетът, че си от чужд етнически произход.

2. Миграционният поток е много по-силен сред турците сунити, отколкото сред мюсюлманите сектанти. Причината е, че последните трудно се отърсват от съществуваща вражда, често стигаща до неприязън. Силна е връзката им със земята, където са се родили и която е тяхно препитание. Освен това след 50-те години с преодоляване на езиковата бариера младото поколение алиани получава по-голяма възможност за образование и професионална изява. Немалко от тях се реализират в различни сфери и стават част от туркоезичната интелигенция в България. Забелязва се, че стремежът към образование у тази част от малцинството е по-силно развит.

Както казахме, през 70-те – 80-те години мюсюлманите сектанти се оказват в положението на буфер заради неглас-

но налаганата теза за евентуалния им български произход. Тази политика се възприема противоречиво от алианите, главно с мълчаливо неодобрение. Но те все пак си остават лоялни граждани. Случаи на противодействие срещу едни или други неодобрявани от тях действия от страна на държавата има, но те са наказвани и служат за назидателен пример. Да се опълчиш срещу нещо, в правотата на което се съмняваш, за теб е по-трудно, защото си възприеман като „чужд". Дори по отношение на „възродителния процес" те не прибягват към остра реакция, въпреки че вътрешно са против него. В разговори от този период възрастни хора споделят пред мен: „Щом девлетът го е решил, ще стане, дори да се противиш. Само ще си навлечеш беля." Виждаме, че максимата на оцеляването е била по-силна, отколкото желанието за съпротива. Те не оправдават държавата, но се опитват да разберат мотивите ѝ. Друг е въпросът, доколко тези мотиви са основателни. По-силно отрицателно отношение от тяхна страна предизвикват опитите на пишещи автори, стремящи се да ги изведат като компонент от християнската религия и българската народност и да игнорират тяхната културно-религиозна и етническа идентичност. А поддържайки тази теория, всички автори подчертават, че те са „кълъч качкънъ", като извеждат това твърдение от средите на самите алиани. Другото твърдение, върху което се базират и което според тях също произлизало от средите на алианите, е, че са дошли от север преди османските турци.

Тези две становища срещаме в цитираните вече съчинения, но че произхождат от устата на самите алиани, е много трудно установимо. Не е изключено това да е един мит, наложен в нашата литература. Наред с това възможно е и да е изказано такова твърдение, тъй като изследователите често използват за информатори хора, близки до властта. А те в зависимост от своите интереси или пък от ситуацията подкрепят определени нейни позиции. Такава информация обаче не може да се приеме за автентична. Вече посочих, че трудно можем да докажем право-

тата или погрешността на посочените твърдения. Могат да се намерят аргументи и за едното, и за другото. „Възродителният процес" изтласква на заден план различията между къзълбаши и турци сунити и става повод за изява вече на етническо самосъзнание. Групата се стреми да избегне междинния статут и всячески да докаже принадлежността си към по-голяма и призната общност.

Разговаряла съм с алиани през този период и след това, по времето на „голямата екскурзия" към Турция и последвалите миграции. Те имаха вече отрицателно отношение към акцентирането върху различията им с турците сунити, защото виждаха в това пряка намеса за промяна на етническата им принадлежност. Когато бях на теренни проучвания в Крумовград и Момчилград през пролетта на 1992 г., в контактите ми с малкото останали къзълбашки семейства установих, че раните им от доскорошните събития бяха дълбоки. Те се отнасяха отрицателно към всякакви опити да се рови в техните души, в самосъзнанието им, в миналото и традициите им.

В резултат на политическите промени след 1989 г. бяха възстановени редица обичаи и традиции. По време на теренни проучвания в Разградско и Силистренско през 1997 и 1999 г. ми правеше впечатление, че възрастните алиани и тези от средното поколение вече по-свободно разговаряха за себе си, за своите обичаи, за своята религия. У тях вече не се забелязваше страх, а носталгия по един отиващ си свят. Те изпитваха съжаление, че младите се вълнуват от други неща, имат други виждания, че обладани от своя прагматизъм, вече не продължават обичайната култура на предците си.

Въпреки първоначалната еуфория от прогласяването на религиозни, етнически и културни свободи, голямата и повсеместна икономическа криза, особено силна в районите със смесено население, се отразява върху поддържането на тези традиции. След 1990 г. се възстанови изпълнението на религиозните ритуали, обичаи, обреди. Без да поставят под съмнение турския си етнически произход, али-

аните отново започнаха да подчертават специфичността и обособеността на своята общност и култура.

За това спомогна и аналогичната ситуация, в която се намираха къзълбашите-алевии в Турция. През последните 20-ина години там се издават много книги по тези въпроси, изграждат се културни организации на алевиите, водят се дискусии по медиите, излъчват се телевизионни предавания. Принципът „başvermek, sır vermemek" (главата си да дадеш, тайната си да не разкриеш) остава безвъзвратно в миналото.

Икономическата криза в България обаче е най-важният фактор, който влияе върху поддържането на живостта на тази култура. В болшинството си младите хора от алиански произход емигрират в Турция или в Западна Европа с надежда за по-голям икономически просперитет. Голяма част от оставащите в България се насочват към градовете, за да търсят работа. Обичайната система по същество се продължава от онези, които остават в селата, но вече в съвсем блед вид. И те, потънали в грижи за осигуряване на насъщния, поставят запазването на традициите на по-заден план. Ценностите, крепили доскоро тази общност и нейната култура, започват да се рушат под натиска на времето. Глобализацията, свободният пазар, възможността за реализация в по-голям мащаб, достъпът до турските телевизионни канали казват своята дума. Това от своя страна води до разчупване на тесните рамки на етнорелигиозното съзнание и поведение на общността. В отношението си към света голяма част от тези хора вече гледат не през призмата на традиционната култура, а като хора на своето време. Нарушен е стандартизираният векове наред мироглед и произтичащите от него мислене и поведение. Наред с това обаче сред възрастното поколение и това от 30-те – 40-те години се забелязва интерес към миналото, желание за връщане към традициите.

Тук ще представя своята позиция, на базата на която считам, че трябва да се разглежда алевизмът изобщо

(и конкретно алианството в българските земи). Алевийската (алианската) религиозна система като догматика и практика се формира в течение на векове и е тясно свързана с вътрешното развитие на исляма. По същество то е нееднороден социален, религиозен и етнически феномен. Безспорна негова идейна и философска основа е ислямът. Неговата доктрина и практика се различават от ортодоксалния ислям и в редица постановки са в пълен разрез с него, но безусловно се придържат към двата основополагащи постулата на ислямската религия: Вярата в единия бог Аллах и в пратеническата мисия на Мохаммед. Алевизмът наистина абсорбира редица чужди на исляма вярвания и идеи, характерни за други религии и култове, а така също и философски концепции, които ортодоксалният ислям отхвърля. Но въпреки това не можем да разглеждаме неговата история и философия изолирано от мюсюлманството. В този смисъл несъмнена е мюсюлманската религиозна идентичност на алианството.

Много автори, доколкото са контактували с такива общности в България и в Турция, не оспорват, че те се смятат за мюсюлмани. Те обаче виждат в исляма външна религиозна обвивка, под която се крият стари доислямски езически, християнски или други (зороастрийски) вярвания. Всъщност тази теза съдържа голяма доза истина. Наистина крайният шиизъм е абсорбирал доста чужди на исляма идеи. На научното поле се е водила остра полемика да се докаже преобладаването на едно или друго влияние. Възприеман като отклонение от догмата през целия период на своето съществуване, алевизмът се противопоставя на официалната власт къде с активни социално-политически действия, къде с пропаганда на своята религиозна догматика и социално-политически възгледи.

Мюсюлманските държави, управлявани според постулатите на ортодоксалния ислям, и в периода на Арабския халифат, и след това, вкл. Османската империя, преследват агентите на алевизма. Считам, че терминът „алевизъм“ (*alevlik*), разпространил се широко в Турция от края

на XIX в. и обозначаващ идентично на разглежданото от нас население в България, не е хомогенен по съдържание. Съвременните турски автори включват в него всички групи, изповядващи неортодоксалния ислям. Тук влизат секти, спадащи към шиитското направление на исляма, и суфийско-мистични ордени със същата нагласа. Повечето от тези секти се доближават и дори принадлежат към ислямската традиция „гулат" (*gulat*), което ще рече, че са с крайна шиитска насоченост. Не само ортодоксалните богослови, но и умерените шиитски теолози имат отрицателно отношение към сектите от крайното шиитско направление и сами воюват срещу техните възгледи и ритуални практики. Те препоръчват на вярващите да се изчистят от тези заблуди, които са далеч от пътя на Пророка и на неговия приемник Али. Въпреки че самите алевии (къзълбаши) подчертават връзката си със семейството на Пророка (т. е. с шиизма), „ортодоксалните" шиити ги разглеждат като мюсюлмани, отклоняващи се от истинския шиизъм.

Това население винаги е било „ябълката на раздора" в политическите отношения между Иран и Турция. В Турция дълго време се смята, че те представляват опасност за държавата поради религиозната им идентичност с официалния имамитски шиизъм в Иран. Заради строгите забрани векове наред да изповядват свободно религиозната си доктрина те крият своята принадлежност. За да се реализират в турското общество, те „забравят", че са „алевии", и сами не желаят да се подчертават различията им с останалите турци.

Особено силен подтик в тази насока е политиката на Мустафа Кемал Ататюрк. След Кемалистката революция Турция се изгражда като светска държава. Два от прогласените принципи на Ататюрк – лаицизмът и национализмът – са изключително важни и имат отношение към разглеждания от нас проблем. Лаицизмът предвижда разделянето на светската и религиозната власт и изтласкването на религията от полето на държавното управле-

ние. Вторият принцип си поставя за цел укрепването на турският национален и държавен организъм, изграждането на единна и силна турска нация. В рамките на тази политика Ататюрк забранява религиозните ордени. Една от целите му е да се издигне националното съзнание над религиозното. Политиката на Ататюрк добре пасва на мирогледа и стереотипа на много напредничави представители на алевийската общност. С преодоляването на религиозното потисничество те започват да се чувстват част от турския национален организъм. Извисява се народностното им и национално самосъзнание. У тях на преден план тях изпъква самочувствието, че са турци по народност, говорят турски език, а не че принадлежат към друго течение на исляма. Тази дългогодишна ситуация обаче е образец на една вътрешна психологическа мимикрия. На практика те не могат свободно да изявяват своята принадлежност, да говорят свободно за своя произход, останалото население гледа на тях с лошо око. Те могат да устроят себе си в обществото само ако не демонстрират своята „другост". През втората половина на 80-те години в общия контекст на промените в Турция и на глобалния проблем за правата на човека се забелязва активизиране на изявите на тази общност. Тя вече започва да се изявява като група, като колектив. Предявяват се претенции за ликвидиране на дискриминацията в психологическо, религиозно и обществено-политическо отношение. Основното им искане е дори когато демонстрират своята идентичност, да бъдат приемани за равноправни граждани. В турските медии широко се дискутират въпроси, свързани с историята на исляма, с ролята на суфийските ордени в турската история, със същността и философията на алевизма, с реализацията на хора от такъв произход в обществения, стопанския, културния живот на Турция. Във всички дискусии и публикации се забелязва една тенденция – тези хора не се разграничават по произход от останалите турски граждани, нещо, което са правили в османско време. По етническа принадлеж-

ност те се смятат за турци, но апелират да бъдат уважавани различията в религиозен и културен план. Срещу обвиненията на част от политическия елит, че са „колона“ на шиитски Иран в Турция, авторите с алевийски произход категорично отхвърлят обвиненията, като изтъкват различията между иранския шиизъм и тюркския (или турския) алевизъм. Разбира се, не можем да поставяме всички под общ знаменател. Вероятно има и симпатизанти на системата в Иран. Освен това сред самото алевийско население съществуват разногласия. Докато мнозинството от него, обикновено по-образованата част, е светски настроено и изповядва съвременните ценности на демокрацията и гражданското общество, има и привърженици на идеята за управление и живот според исямските принципи.

Различия между съвременния ирански шиизъм и турския алевизъм има и някои автори, за да се предпазят от обвинения в тежнение към иранския шиизъм, твърдят, че турското алевийско население по същество не принадлежи към шиизма. Докато авторите, произхождащи от средите на алевиите, използват термина „алевизъм“, турските учени, възпитаници на западни университети, се придържат към названието „хетеродоксен ислям“. Общото за многобройните автори с къзълбашки произход, пишещи върху алевизма, бекташизма, къзълбашеството, е, че акцентират върху следните принципи в своята доктрина – любовта към Семейството на Пророка (*Ehl-i beyt*), любовта към Али, връзката с 12-те имами, култа към Аллах – Мохаммед – Али (*Teslis*), култа към различни религиозни водачи, най-популярен от които е Хаджи Бекташ Вели.

Сред мнозинството алевии в Турция, както и сред българските алевии емигранти издавните тежнения към религиозната система, господстваща в Иран, изглеждат преодолени. Бидейки със светска нагласа, болшинството от тях не приемат модела на държавно управление там. Без да изневеряват на своята религиозна и културна идентичност и без да подкопават своята тра-

диционна мюсюлманска неортодоксална шиитска принадлежност, те се стремят да възприемат европейския модел на гражданско поведение, на личностна изява, на отношения между половете. От българските изселници в Турция алевиите са едни от най-успелите в професията си и в начина на живот. Значение за това има и традиционното отношение към жената в алианската общност, нейната роля и място в тази група. Това положение е унаследено от тюркските езически традиции и е в разрез с ортодоксалното ислямско разбиране. Шиизмът се отнася с по-голямо уважение към жената, отколкото сунизмът. Изходна точка за това е уважението към Фатима и мястото, което ѝ се отрежда в шиизма. Въпреки това обаче образованата част от турските жени с алевийски произход имат отрицателно отношение към ислямското облекло. Още по-категорични в това отношение са жените алианки, преселнички от България. Тяхното поведение е израз на светско, преминало през сложни етапи на модернизация, мировъзрение[81]. Ислямът като религия не играе почти никаква роля в него, но е повлиял за формирането на традиционната им ценностна система.

При алевиите, интегрирали се във висшите сфери на турските обществени институции, проблемът с традиционното недоверие към турците сунити изглежда преодолян. Те малко се замислят за културно-религиозната си принадлежност, възприемат се като неразделна част от турската държава. Интересното е, че това е валидно повече за алевиите – преселници от Балканите. Поради криволичещите пътеки на своята съдба те по-лесно превъзмогват предразсъдъците в религиозно-културно отношение. В разговори мнозина от тях са споделяли с мен: „Като дойдохме в Турция, с къзълбашлъка свърши."

Вековната неприязън и недоброжелателно отношение между турци алевии и турци сунити се срещат все още в селските затворени общности, където модернизацията и времето не са казали своята дума.

Психологията и настроенията на алевиите в Турция в последно време рефлектират и върху идентичните групи в България, тъй като те по различни канали са поддържали и поддържат връзка помежду си (като изключим периодите на забрана за пътувания между двете страни). Една от полезните страни на тези връзки е, че в България се внася доста литература по въпросите, касаещи алевийството. Българските алиани научават нови неща за себе си, забравени свои традиции и обичаи.

Все пак в какво се крие тайната на запазването на алианската култура до днес? Присъствието им в чужда езикова и религиозна среда, от една страна, и конфесионалното и културно разграничаване от еднородната езикова среда, от друга, допринасят да се съхранят във времето. Изключително важна роля в тази насока играе и принципът „такийа“ (*takiya*), изискващ благоразумно скриване на вярата.

Във връзка с теориите в българската книжнина за произхода на алианите по-горе посочихме, че редица автори говорят за чути от самото население легенди за тяхното установяване в българските земи.

Освен посочените вече, друго предание, разказвано от самите информатори, е, че техните предци са дошли от Хорасан. Доколкото Хорасан е люлка на много сектантски течения и суфийско-мистични школи, отдалечили се от ортодоксалния ислям, това твърдение е обяснимо. За всички тюркски мистици и особено за почитаните от бекташизма легендите твърдят, че са дошли от Хорасан. Да считаме обаче, че те са се преселили директно от Хорасан, е неправилно. Много по-рано (X – XIII) голяма част от тюркските племена, изповядващи неортодоксалния ислям, се установяват в Мала Азия, в днешен Югоизточен Анадол, в района на Каспийско море. Същото се отнася и за повечето тюркски мистици, идващи от Средна Азия. Тоест споменът за Хорасан е съхраняван в народната памет векове наред. В този смисъл идването на къзълбашите от Хорасан е легенда, която е невярна не по съдържание, а като ситуираност във времето.

Друга версия, разпространена в някои алиански села, е, че са дошли от района на Йозгат и Коня. В с. Мъдрево стари къзълбаши са казвали за себе си: „Ние сме тюркмени" (Biz türkmeniz). Днес те не са живи и не можем да узнаем нещо повече. Но основания, които навеждат към тази хипотеза, има[82].

Проблема, засягащ само религиозната идентичност на алианите, ще разгледам много по-обстойно на друго място. Тук ще се спра на кратки исторически сведения, свързани пряко с разглежданата тема.

Ако разглеждаме събитията в тяхната конкретно-историческа последователност, е необходимо да се върнем към разпространението на исляма сред тюрките. Въпреки наложилата се в историческите изследвания постановка, че тюрките били крепители на строгото и агресивно „сунитско" правоверие, не всички от тях възприемат тази форма на исляма. Сред тюрките в Средна Азия преди приемането на исляма са разпространени както езичеството, така и други религии – манихейството, зороастризмът, дори християнството. Сред обикновения народ, особено в селските райони, наред с правоверния ислям се разпространява и шиизмът. Освен това пропагандата на исляма се води предимно от мюсюлманските мистици – дервиши и шейхове. Тяхната мисионерска дейност намира благоприятна почва в степите. Характерно е, че формиращият се култ към мюсюлманските мистици се съединява с народностните традиции на номадите. Земите на днешен Туркестан са тясно свързани с манихейството, а в края на V в. на териториите на днешен Иран се разпространява учението на Маздак. Манихейските и маздакидските идеи оказват влияние върху учението на мюсюлманските шиитски секти. Не е изключено, преди да приемат исляма, част от тюркските сектанти да са били свързани с манихейството, с маздакизма или със зороастризма. Много тюрки пренасят своите традиции в новата религия.

Сектантските мюсюлмански движения можем да определим като „народен ислям", защото техни агенти са

масите от простолюдието, които са на ниско социално стъпало, необразовани, тясно свързани с традиционната си култура и начин на живот. Това важи и за т. нар. „къзълбашество“. То е своеобразен народен ислям. Редица турски изследователи посочват, че този вид ислям е консервирал повечето тюркски вярвания. Къзълбашите в по-голяма степен от останалите тюрки запазват своята самобитна култура под ислямска форма. В резултат на дълги занимания установих, че под термина „тюркмени“ се крият главно тюркските племена, приели шиизма. До това заключение ще стигнем, ако анализираме внимателно ранните османски хронисти (Ашъкпашазаде и Мехмед Нешри). Голяма част от тюркменските племена запазват характерния си номадски бит и икономика до XVI в. В съвременна Турция дори доскоро се срещаха такива племенни групи, живеещи като полуномади – племената чепни и тахтаджи. Племето чепни (джебни) фигурира в речника на Махмуд ал-Кашгари, а за тахтаджите се счита, че са клон на древното племе агачери, което също е отбелязано в посоченото съчинение. И чепните, и тахтаджите са известни на околното сунитско население като къзълбаши.

Тюркмените запазват дълго своята племенна система и се отнасят недоброжелателно към разрушаването на основите на традиционното им общество. А с разселването си към Хорасан и Иран през X – XII в. редица тюрки се смесват с ирански племена. Сред разглежданите тюркски племена се разпространяват крайните шиитски вярвания. В същото време с масовото разпространение на суфизма в ислямския свят през XII – XIII в. много от тези племена стават адепти на суфийско-мистични ордени и попадат под влиянието на крайния суфизъм. Тъй като е трудно да се направи строго разграничение между умерения и крайния суфизъм, в доктрината на разглежданите ислямски групи се пресичат идеи и от двете течения.

Център на къзълбашеството като исторически феномен стават териториите на днешен Азербайджан, част от Иран, Мала Азия. Трябва да имаме предвид, че нар...

чаното от нас днес късълбашество дълго време не е единно и хомогенно като явление. То е по-скоро движение, представляващо амалгама от крайни шиитски вярвания и суфийско-мистични идеи. Не трябва да забравяме, че в ислямския свят шиизмът е бил идеологическа обвивка на многобройни социални движения – градски и селски. Характерно за народните движения през XIV – XVI в. е, че се развиват под булото на шиизма в съчетание със суфизма. Неблагоприятното социално положение оправдава идеологическата опозиция срещу господстващия сунизъм. Основно искане на протестиращите е възвръщане към принципите на първоначалния егалитарен ислям, представян в идеализиран вид. В тези народни движения са видни всички детайли, характерни за социалните програми на крайните крила на подобни социални надигания. Това са общите трапези, стремежът към уравнително разпределение на храната и облеклото, въвеждането на еднакво за всички облекло. Посочените елементи не са изобретение на тези народни социално-религиозни движения. Те се срещат и в идеологията и практиката на ранното християнство и на редица християнски секти.

Разглежданата идейна програма на късълбашите се формира от следните източници:

1. социалните идеи на маздакидите (V – VI) и техните продължители – хуррамитите (VIII – IX), чиито последователи все още се срещат в Иран;

2. социалната утопия на карматите;

3. шиитските очаквания за „пришествието“ на имам Махди, свързани с установяване царството на справедливостта и равенството;

4. суфийското аскетично осъждане на богатството и разкоша, включващо и култ към бедността.

От многобройните шиитски народни движения важно заради своите политически последици е сефевидско-късълбашкото. Тъй като разглеждането на идентичността на късълбашите е тясно свързано с произхода на сефевидското движение, следва да посочим някои негови ас-

пекти. Съществуват различни хипотези за произхода на династията на сефевидските шейхове. Самите Сефевиди, след като идват на власт, започват да си приписват сейидски, ще рече, арабски произход. Според генеалогията шейх Сафи ад-дин е потомък от 21-во поколение на седмия шиитски имам Муса ал-Кязъм. Според изследователите на сефевидската история това твърдение е късна легенда, появила се в средата на XV в. Иранският автор Ахмед Кесрави излага хипотезата, че Сефевидите са от кюрдски произход, но постепенно се тюркизират. Изложеното предположение се възприема категорично от турския историк Зеки Валиди Тоган, но следва да уточним, че нямаме сигурни сведения за основателността му. Арабските и персийските средновековни автори обозначават като кюрдски всички чергарски и получергарски племена в региона на Близкия изток. Азербайджанските историци твърдят, че Сефевидите имат азербайджански произход и говорят азербайджански език.

В редица от изследванията, третиращи сефевидската история, преобладава мнението за техния тюркски произход. Известно е, че в обкръжението на шейховете се е говорело на тюркски език, а поезията на шах Исмаил свидетелства в полза на това мнение. В крайна сметка известно е, че Сефевидите са живеели в Ердебил и дори да са имали друг произход, те са били тюркизирани.

Дервишката среда, в която се изгражда орденът, първоначално е свързана с народните ислямски движения. Дори наименованията на къзълбашите в България показват това. В българските земи все още се срещат къзълбаши-алиани, идентифициращи се като „бабаи", например в селата Мъдрево, Севар, Преславци, Острово, Брадвари, Черник, Водно в Североизточна България и в някои села на Южна България. Техните предци безспорно са били свързани с политическото и социално-религиозно движение на бабаите през 1239/40 г. в Мала Азия, трансформирало се по-късно главно в религиозно течение. Шейх Сафи ад-дин Исхак Ердебили (1252 – 1334) е имал множество мюриди

измежду селяните в селските общини на окръзите Ердебил, Халхал, Пишкин, Муган, Талъш, Марага и др. Сред послушниците на шейха (мюриди) има и много занаятчии (майстори на шалове, ювелири, обущари, хлебари, кожари, тъкачи, сарачи, ковачи, копачи на канали). Шейхът е поддържан и от много знатни хора (*kubara'*) и племена в Рум (Мала Азия). В по-голямата си част тюркските племена в Мала Азия, изповядващи крайни шиитски възгледи, се чувстват близки до сефевидското движение. Шах Исмаил дори изпраща свои халифета (пратеници) сред тях и има свои мюриди там.

От друга страна, изследователите на алевизма в Турция се сблъскват и с друг проблем. Мнозина автори, работили на терен, квалифицират като „къзълбаши" и някои кюрдски племена, живеещи в източните райони на Турция, а също и на териториите на Ирак, Иран, бившия СССР. Такава е общността заза, която населява преобладаващо областта Дерсим (дн. Тунджели, Турция), територията между Ерзинджан на север и р. Мурад су на юг и най-западната част на Висока Армения. Освен в посочените райони заза живеят в Бингьол, Муш, Битлис, в околностите на Диарбакър, Сиверек и в други райони на Мала Азия[83]. В разговорния език и в литературата ги наричат кюрди заза и винаги ги разграничават от останалите кюрди. Счита се, че заза се преселват в днешните си територии от Дейлем (високопланинска област в Гилян, южно от Каспийско море, на територията на Иран) през X – XII в. Редно е да посочим, че на териториите на Гилян и на Дейлем умерените и крайните шиитски идеи са били доста жизнени и се явяват като оправдание (мотивация) за редица социални движения. Запознати с живота на заза отбелязват, че те са пастирско и скотовъдно племе, изповядващо особена форма на крайния шиизъм. Някои автори смятат, че религията на заза съдържа доста примеси от местни и християнски вярвания. В редица публикации, само споменаващи или пък засягащи по-обстойно заза, те са наречени „къзълбаши". Това обаче не е съвсем точно, тъй като понятието „къзълба-

шество" предполага наред с религиозния и етнически критерий – тюркски. Освен това заза са наричани още „рафъзи", „зъндък". Тези две названия са им давани от официалната халифатска, впоследствие и от османската канцелария и са показател как са били възприемани те от сунитската ортодоксия. Впрочем същите наименования са използвани и за квалифицирането на тюрките къзълбаши. Както и другите групи умерени и крайни шиити, заза са наричани също алевии, а наред с това и „кюрд", което налага етнически оттенък.

Племената в Източен Анадол, говорещи диалекта корманчо, също са наричани алевии-къзълбаши. В конфесионално отношение за тях можем да кажем същото, каквото и за заза. Въпреки редица лингвистични специфики, които ги отделят от останалите кюрди, в последните години те се възприемат като неразделна част от кюрдския етнос.

Отношението им към турците е отрицателно, което има дълбоки етнически и религиозни причини.

Поради преследванията, на които са подложени през османско време, психологически те не се чувстват свързани с турската държава. Винаги са се смятали за различни от турците.

Несъмнен е обаче фактът, че много кюрди от посочените групи сами се идентифицират като къзълбаши. Това ни навежда на мисълта, че още през XIV – XV в. наред с тюркските адепти на Сефевидите стават и някои ирански и кюрдски племена. От персийски произход е например племето талъш, поддържало Сефевидите. В началото на XX в. руският тюрколог В. А. Гордлевски пише, че в Сивас се е срещал с бея на кюрдското племе кочгири, изповядващо къзълбашеството. Алевийската религиозна доктрина изповядвало и кюрдското племе курмашлъ[84].

Според нас не е изключено тези племена да не са били политически свързани със Сефевидите, но поради идентичност на религиозната доктрина да са получили названието „къзълбаши". Турските изследователи също поста-

вят проблема за етническия произход на заза и корманчо, като подходът им напомня този на цитираните българскки автори към алианите.

Според турски изследователи става дума за тюркменски племена, преминали в Анадола през IX в. и настанили се в долините на реките Ефрат и Тигър. Но подложени на преследвания от Селим I, те се установяват в стръмните части на планините и постепенно загубват тюркската си същност.

Б. Аталай твърди, че те остават под влиянието на персийския език, поради което техният език, известен като заза, е много смесен. Тези кızълбаши населяват обширен район – от Хънъс, Варто, Киги, Чардаклъ Богазъ, Рефахийе, Куручай, и Кочшри до Торос, Хафик, от планините на Канган, Дивиги, Арапкир от дясната страна на р. Ефрат, на запад от Малатия, Елбистан, Бюрюн, в полетата на изток от Кайсери, в района на Акдагмадени, Йозгат, Кършехир. Самите племена се считат за алевии. Ще рече, те не се идентифицират етнически, а само религиозно. Въпреки че езиците им корманчо и заза съдържат много персийска лексика и се смятат за кюрдски диалект, турските автори твърдят, че те са били тюркмени до края на XVI в. Свидетелство за това са имената, топонимията и обичаите им. Етническото самосъзнание на племената корманчо и заза в XIX и XX в. вече е кюрдско. В Турция този проблем в последно време взема и политически измерения. Някои турски политици и изследователи се опитват да наложат позицията, че многобройните изяви на алевиите там са подстрекавани от сили, враждебни на Турция – кюрдите и Иран. Те ги разглеждат като маша на кюрдския проблем в Турция.

Този проблем стои извън нашата тема и няма да се спираме на политическата ситуация в посочения триъгълник.

В числото на къзълбашите-алевии повечето изследователи отнасят и привържениците на сектата Ахл-и Хакк. Етноконфесионалната кюрдска общност Ахл-и Хакк е разселена в ирански и в иракски територии, най-вече в гра-

ничната област Хауреман. Освен това нейни адепти живеят в Шираз, в планините Даманд, в Казвин и в Азербайджан. В Ирак „хора на истината“ (на бога) населяват провинция Сюлейманийе[85]. Автори из средите на самите сектанти смятат, че идентифицирането им с къзълбашите-алевии в Турция е погрешно. Въпреки религиозните си сходства и взаимни симпатии тези общности се различават в редица вярвания, обреди, а също и в религиозната си организация. Ахл-и Хакк говорят на кюрдския диалект горани, а сред иноверците си те са известни още като „Али илахи“. Последното наименование отразява вярването им, че Али е въплъщение на Бога, което ортодоксалните богослови определят като ерес и го наричат „хулул“ (*hulûl*). Поради това тази секта се счита за разклонение на крайния шиизъм. Но названието „Али илахи“ съдържа известна неточност, тъй като според тях Али е първото, но не единствено въплъщение на Бога.

Следва да посочим обаче, че по отношение на основните религиозни догмати доктрините на сектата Ахл-и Хакк и на тюркските къзълбаши са напълно идентични. Религиозната доктрина на Ахл-и Хакк представлява съчетание на редица шиитски постулати с идеи на крайния пантеистичен суфизъм, черти, които виждаме и при къзълбашите в България и в Турция.

От тези кратки бележки става ясно, че шиитските течения – и умерени, и крайни, а също и идеите на крайния суфизъм намират последователи сред различни етнически групи в мюсюлманска Азия.

До времето, когато османските султани разселват принудително компактните маси тюркско население с подобни вярвания на Балканите, те вече са имали отдавна оформена религиозна доктрина и социална идеология. Евентуалните балкански влияния не засягат тяхната същност и съдържание, а рефлектират върху незначителни и по-скоро външни страни на култа.

В. Гордлевски предлага свое становище за етногенезиса на къзълбашите. Изследвайки селата около Сивас,

Дерсим и Токат, той излага мнението, че къзълбашите са се смесили с арменски сектанти. Арменците, съжителстващи с къзълбашите, били убедени, че те са християни (арменци), принудително приели исляма. Цитираният автор посочва, че сред къзълбашите в Сивас се наблюдават редица арменски обичаи. Виждаме, че поради сходните елементи с християнството къзълбашите са квалифицирани като обръщенци не само в българската книжнина. Причисляването на къзълбашите към християните се дължи и на твърдения на самите арменци за техния произход. Арменци, информатори на Гордлевски, живеещи сред къзълбаши и добре познаващи техния бит и психология, заключават, че те са „тайни християни". Самият изследовател обаче основателно отбелязва, че арменците почти винаги тълкуват обикновените факти в желания от тях смисъл.

Картината и в Турция, и в България показва, че къзълбашите поддържат добри отношения с християните, което дава основание на последните да ги възприемат като „помюсюлманчени християни" – било арменци или арменци сектанти, било българи християни или богомили.

Постановката на руския ориенталист за произхода на къзълбашите звучи така: „Несъмнено е едно: къзълбашите, потомци на турците шиити, са попили в себе си елементи от християнски (армено-грегориански) и от стари малоазийски вярвания."[86] Гордлевски резюмира своите проучвания в извода, че мюсюлманството заема само повърхностния слой в сложното и объркано мировъзрение на малоазийското население. В дълбочина се съхранявали стари вярвания, по произход ирански или пък местни малоазийски, в които дори са се запазили следи от арийската култура.

В Мала Азия проникват ирански влияния и техни носители са дори тюркменските племена, наводнили областта в XI в. Още в Средна Азия те изпитват въздействието на иранската култура и самите стават носи-

тели на някои религиозни идеи и обичаи, зародили се в Персия. Не трябва обаче да се преувеличава ролята на персийската култура върху мюсюлманското сектантство. В дълбочина тюркските племена, опозиционно настроени срещу сунитския ислям, запазват своята тюркска езическа култура.

Върху тази езическа традиция се наслояват мюсюлманско-шиитски идеи, а може би се прибавят и малоазийски предхристиянски и християнски вярвания. Това дава основание на В. Гордлевски да заключи, че неопределеният термин „къзълбашество“ включва в себе си сложен етнорелигиозен комплекс. За да се определи обаче точното място на всеки компонент, трябва добре да се познава идейно-религиозната история на Средна Азия, Иран, Мала Азия и Балканите.

Така изследването на къзълбашеството трябва да се концентрира в следните рамки:

1. Да го поставим в тясна връзка с развитието на исляма като религия, с разделението в него, с оформянето на различните течения и борбата между тях.

2. Да го разглеждаме в общия план на разпространението на исляма сред тюрките. Да изучим влиянието на иранската култура върху редица тюркски племена поради общия географски ареал на съжителство. Да се види кои персийски традиции влияят върху развитието на шиизма и кои форми на шиизма намират почва сред тюрките.

3. Да се опитаме да изясним защо къзълбашеството стои по-близо до крайния шиизъм, след като доктринално то спада към разклоненията на умерения шиизъм – имамитското течение. Да се види с кои други ислямски течения и секти има връзка. Да се проучат неговите идейни източници.

4. Да се прецени мястото на суфизма в алевийската (алианска) религиозна и морално-етична доктрина.

5. Да се изведат общите доктринални идеи и обичайни традиции с християнството и с различните християнски секти.

6. Да се проучи етническата и религиозната история на районите, където се локализира къзълбашко население.

7. Да се направи сравнителен анализ с други етнически групи със сходна религиозна доктрина, като се отчита стремежът в страните с такова население да се извежда произходът им от господстващата народност.

Само чрез интерпретация в тези насоки ще дадем верен отговор на въпроса за етническата и религиозната идентичност на алевиите изобщо, респ. на алианите в България.

Наблюденията върху противоречивата и сложна историческа съдба на алианите в България и на единородното население в Турция, Македония, Иран, а също и на емигрантите в Западна Европа, Канада и САЩ могат да бъдат разширени. Тук акцентирахме само върху малка част от нашите проучвания и впечатления. Редица от поставените проблеми могат да бъдат отделни теми на събеседване и публикации.

БЕЛЕЖКИ

[1] *Жуковская, Н. П.* Судьба кочевой культуры. М., 1990, с. 4.

[2] *Шпенглер, О.* Залезът на Запада. С., 1931, с. 23.

[3] Не съм привърженик на този термин, но тук ще го използвам поради гражданствеността, която е получил, и широката му употреба от българските специалисти.

[4] *Маринов, Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. – СбНУНК, XXVIII, 1914, с. 423.

[5] *Маринов, Д.* Къзълъ-баши. Принос за българската етнография. – В: Юбилеен сборник по случай 50-годишнината на българската журналистика и честването на паметта на основателя ѝ Константин Фотинов. С., 1894, с. 94.

[6] Пак там, с. 95.

[7] По въпроса за гагаузи, кумани и печенеги вж. *Младенов, Ст.* Печенези и узи-кумани в българската история. – Българска историческа библиотека, IV/I, 1931, 115-134; *Мутафчиев, П.* Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII в. – В: *Същият.* Изток и Запад в европейското Средновековие.С., 1993, 278-322;

[8] *Мутафчиев, П.* Цит. съч., с. 289.

[9] *Al-Kâşgârî, M.* Divânü-Lûgât-ı Türk. Yay. Kilisli. Istanbul, 1333-1335.

[10] *Jireček, K.* Einige Bemerkungen über die Überreste der Petschenegen und Kumanen sowie über die Völkerschaften der sogenannten Gagauzi und Surguči im heutigen Bulgarien. – SkbGw Jhg. (Prag), 1889, 27-28.

[11] *Кипп, G.* Codex Cumanicus. Budapest, 1880; *Мутафчиев, П.* Цит. съч., с. 293.

[12] *Мошков, А.* Гагаузы Бендерского уезда. – Этнографическое обозрение (Москва), 44, 1902, с. 17; *Същият.* Турецкие племена на Балканском полуострове. – Изв. Русск. Ист. Общ. (СПб.), 40 (1904), 1905, с. 407.

[13] *Мутафчиев, П.* Цит. съч., с. 289.

[14] *Kowalski, T.* Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du Nord-Est. Krakowie, 1933, p. 26.

[15] *Шкорпил, К и Х. Шкорпил.* Паметници на град Одесос – Варна (Паметници из Българско). – В: Год. отчет на Варненската държавна мъжка гимназия 1897/98. Варна, 3-45.

[16] *Занетов, Г.* Българското население в средните векове. Русе, 1902, с. 69.

[17] *Милетич, Л.* Старото българско население в Североизточна България. С., 1902, с. 7, 9, 126.

[18] Пак там, с. 126.

[19] Пак там, с. 146.

[20] *Гаджанов. Д. Г.* Герлово (Кратки етнографически бележки). – В: Сборник в чест на проф. Л. Милетич по случай 25-годишната му книжовна дейност. С., 1912, с. 110.

[21] Пак там, с. 111.

[22] *Гаджанов, Д.* Мохамедани православни и мохамедани сектанти в Македония. – Македонски преглед, I, 1925, кн. 4, 59-66.

[23] *Минев, Д.* Йордан Йовков. Документи и свидетелства за живота и творчеството му. Варна, 1947, с. 73.

[24] *Hajek, A.* Bulgarien unter der Türkenherrschaft. Berlin, 1925; *Маринов, В.* Делиорман (Южна част). Областно географско изучаване. С., 1941, с. 54.

[25] *Babinger, F.* Scheyh Bedreddin. Berlin, 1921.

[26] *Маринов, В.* Делиорман, с. 54.

[27] Пак там, 79-80.

[28] *Маринов, В.* Герлово. Областно географско изучаване. С., 1936, 28-29.

[29] *Адемова, Ф.* Традиционно женско облекло в Бисерци, Разгр. окр. – Векове, 1983, кн. 5, с. 42.

[30] Тезата за прабългарския характер на женското облекло защитава Е. Теодоров.

[31] *Тримингэм, Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989, с. 19.

[32] Френски пътеписи за Балканите XV – XVIII. Т. 1. Съст. и ред. Б. Цветкова. С., 1975, с. 339.

[33] *Маринов, В.* Делиорман, с. 80.

[34] Пак там, с. 124, 140, 168.

[35] *Маринов, В., З. Димитров, И. Коев.* Принос към изучаването на бита и културата на турското население в Североизточна България. – ИзВ. ЕИМ, II, 1955, с. 103.

[36] *Явашов, А. Ив.* Текето Демир баба, българска старина-светиня. Разград, 1934, с. 19.

[37] *Стоянов, С.* Комплексните изследвания в къзълбашкия манастир „Демир баба". – В: Сборник исторически материали. Разград, 1984, с. 48.

[38] *Ковачева, М.* Археомагнитно датиране на текето Демир баба, Разградски окръг. – Музеи и паметници на културата, 1975, кн. 3, с. 23.

[39] Изследвания на житието на Демир баба от авторката на статията, които още не са публикувани.

[40] По тъмните полета на родната история. – Бяло море, II, бр. 55, 25 дек. 1935.

[41] *Илиев, Б.* Текето Демир баба, старо тракийско светилище в Лудогорието. – Векове, 1982, кн. 6, с. 67.

[42] Пак там.

[43] *Илиев, Б.* Исперих и землището му до Освобождението. – В: Исперих. С., 1980, с. 48.

[44] *Илиев, Б.* Легенди и предания за текето Демир баба, старо тракийско светилище в Лудогорието. – В: Североизточна България – древност и съвремие. С., 1985, с. 222.

[45] НБКМ, Ор. отд., ОАК13/60.

[46] *Barkan, Ö. L.* Osmanlı Imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. – Vakıflar dergisi, II, 1942, 348-349.

[47] *Димитров, С.* Към историята на добруджанските двуобредни светилища. – Добруджа, 11, 1994, с. 87.

[48] *Бобчев, С. С.* За делиорманските турци и за къзълбашите (Принос към държавно-правната и културна история на България). – Сб. БАН, кн. 24, кл. ист.-филол. и филос.-общ., 14, 1931, с. 5.

[49] Пак там, с. 8.

[50] Пак там, с. 9.

[51] *Vambery, H.* Das Türkenfolk in seinen ethnologischen und Ethnographischen Beziehungen. Leipzig, 1885, p. 607.

[52] *Иречек, К.* Княжество България. Ч. II. Пътувания по България. Пловдив, 1899, с. 167.

[53] Пак там.

[54] *Dr. Mordtmann.* Barth's Reise von Trapezunt nach Scutari (Ergänzungsheft zu Petermanns Mitth). Gotha, 1860, p. 20; *Vambery, H.* Цит. съч., с. 607.

[55] *Гаврилова, Н.* Ортодоксални мюсюлмани и християни през погледа на представителите на islямските хетеродоксни секти. – В: Представата за „другия“ на Балканите. С., 1995, 62-67.

[56] *Luschan, F. v.* Volker, Rassen, Sprachen. Berlin, Well-Verlag, 1922, p. 192.

[57] *Yetişen, R.* Naldöken Tahtacılarında, Ölümden Sonra Hayır. – Türk Folklor Araştırmaları, Dergi, sayı 3431. Şubat, 1978, s. 8245.

[58] *Димитров, С., Н. Жечев, В. Тонев.* История на Добруджа. Т. III. С., 1988, с. 33.

[59] Vilâyetnâme-i Timur Baba Sultan, f. 18 (ръкописът се намира у авторката на статията).

[60] *Эфендиев, О.* Азербайджанское государство Сефевидов. Баку, 1981.

[61] *Коев, И.* Облекло и жилища на старото българско население в Разградско. – Изв. Семинара по славянска филология, 8, 1942, 77-130; *Същият.* Принос към изучаване на турската народна везбена и тъканна орнаментика в Лудогорието. – Изв. ЕИМ, III, 1958, 65-113; *Маринов, В., З. Димитров, И. Коев.* Цит. съч.; *Маринов, В.* Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Североизточна България. С., 1956; *Василева, М.* Сходства, отлики и взаимовлияния в семейните обичаи на българи и турци в Разградско (Дисертация). С., 1971; *Адемова, Ф.* Цит. съч., 42-45; *Същата.* Етнографски материали за село Бисерци. – В: Българските алиани. Сборник етнографски материали. С., 1991, 34-104; *Сивриев, Х.* Пролетни обичаи и обреди в Мъдрево, Разградски окръг. – Векове, 1983, кн. 5, 45-50; *Същият.* Етнографски материали за село Мъдрево. – В: Българските алиани.

[62] *Теодоров, Е.* Произход на някои предания и легенди в Лудогорието. – Език и литература, 1973, кн. 2, 45-57; *Същият.* Остатъци от прабългарски фолклор в Североизточна България. – Български фолклор, 1980, кн. 1, 25-39; *Същият.* Прабългарски елементи в обреди, обичаи и вярвания на населението в Североизточна България. – Български фолклор, 1981, кн. 3, 5-13.

[63] *Теодоров, Е.* Остатъци от прабългарски, с. 28.

[64] *Теодоров, Е.* Произход на някои, с. 56.

[65] *Теодоров, Е.* Прабългарски елементи, с. 6.

[66] Цит. по: *Гаджанов, Д.* Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. – ПСп. БКД, XXI, 1909, кн. 9-10, с. 659.

[67] *Вайсилов, А.* Лудогорските алиани. – Атеистична трибуна, 1980, кн. 3, с. 17.

[68] Пак там, с. 19.

[69] *Стайнова, М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии. – В: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, с. 84.

[70] *Венедикова, К.* Житието на Отец Демир (Демир баба) за родословието му. 1-2. – Гледища (Разград), бр. 202 и 203 от 30 и 31 окт. 1990.

[71] *Димитров, С., Н. Жечев, В. Тонев.* Цит. съч., с. 32.

[72] *Димитров, С.* Нови данни за демографските отношения в Южна Добруджа през първата половина на XVI в. – Добруджа, 13, 1999.

[73] *Стойков, Р.* Селища и демографски облик на Североизточна България и Добруджа през втората половина на XVI в. – Изв. Арх. д-во-Варна, 15, 1964.

[74] История Азербайджана. Т. I. Баку, 1958.

[75] Пак там, 138-140.

[76] *Петрушевский, И. П.* Ислам в Иране в VII – XV вв. Л., 1966, с. 353.

[77] По въпроса за етническия характер на сефевидската държава вж: *Эфендиев, О.* Цит. съч.

[78] *Димитров, С.* Нови данни за...

[79] *Радушев, Е., Р. Ковачев.* Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С., 1996, с. 21.

[80] *Димитров, С.* Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV – XVII в. – В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988, с. 38, 42.

[81] За българските изселници в Турция вж. *Желязкова, А.* Социална и културна адаптация на българските изселници в Турция. – В: Между адаптацията и носталгията. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 3. С., 1998, 11-44.

[82] *Граматикова, Н.* Ислямски неортодоксални течения в българските земи (според теренни проучвания и писмени източници). – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 7. С., 2001, 192-281.

[83] *Асатрян, Г. С.* Некоторые вопросы традиционного мировоззрения заза. – В: Традиционное мировоззрение у народов Предней Азии. М., 1992, с. 102.

[84] *Гордлевский, В. А.* Из религиозных исканий в Малой Азии. Кызылбаши. – В: *Същият.* Сочинения. Т. I. М., 1960, 241- 254

[85] *Рашид, Р. С.* „Люди истины" (Ахл-и Хакк). – В: Традиционное мировоззрение у народов Предней Азии, с. 111.

[86] *Гордлевский, В. А.* Цит. съч., с. 252.

ПОСЛЕПИС – ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕЖДУ МЕСТНОТО И ГЛОБАЛНОТО В ИСЛЯМСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Йорген С. Нилсен

Беше топъл неделен следобед. С колегите от семинара посетихме гробницата на Али Коч Баба край Хасково. Тридесет-четиридесет поклонници се бяха насъбрали на обща трапеза. От време на време по един по двама те влизаха в тюрбето да се помолят и може би да скътат за мъчното си ежедневие частица от насърчението и благословията, полагащи се от такива поклонения. Един по-стар мъж се нагърби да ни развежда из главното тюрбе. Показа ни и малка пристройка, в която лежали синовете на светеца – наследници на част от добродетелите му. Тук се намеси младеж, който ни бе последвал. Това било вехто, неверно предание. Бил следвал в института в Хасково, чел книги. Малкото здание било просто гробница на двамата слуги на светеца – нямало духовна ценност. Младежът имаше раздвоена брада, сливаща се с бакембардите, и зелена платнена шапка. Дълго продължи да беседва с онези, които искаха да научат истината за исляма и същността на светците – последните били предмет на куп простонародни предания, неверни схващания, сбъркани обреди...

Случката ни накара да се замислим по ред въпроси. Пътят на старото поколение към ислямската литературна традиция като цяло и бекташката в частност е прекъснат от десетилетия потисничество и преследвания. Традицията и познанията, с които разполагаха, бяха устни – предавани от поколение на поколение. (Ще да е интересно овреме да се запишат преданията, разказвани от бащи и от майки – предполагам, че между двата вида

източници ще изпъкнат разлики.) А младежът бе имал предимството на време, в което книгите се бяха върнали. Явно бе чел брошури, а може би и книги за исляма, които свободно кръжат из България след падането на Живковия режим. Със своя външен вид този младеж лесно би се слял със самоуверените млади вярващи мюсюлмани в Аман или Кайро, Брадфорд, Кьолн или Марсилия. Но той не изповядваше православния ислям, проповядван от напомнящите на салафитите движения, свързани с мюсюлманските братства и Саудитска Арабия. Неговите виждания бяха по-скоро своего вода „пречистен“ бекташки ислям – нещо, което предишно поколение социоантрополози биха нарекли „голямата традиция“ на градските бекташи спрямо „малката традиция“ на провинциалните, по-слабо образовани алевии и къзълбаши. Беше ли случката изолирана, случайна или част от цяла тенденция? И това заслужава да се изследва.

От всичко, което бе представено чрез докладите и дискусиите на този тъй вълнуващ семинар, стана ясно, че предметът ни не е само обърнат към историята – съвсем не! Ние разглеждахме предмет твърде жизнен – свързан с живи хора и общности в наши дни. Естествено Балканите са област, в която islямът е пуснал дълбоки корени по ред пътища – особено чрез заселвания и смяна на вярата в османско време. Историческите изследвания на този вид ислям се предприемат главно в контекста на османистиката. Но именно това отъждествяване на исляма с османските владетели почти винаги е предизвиквало мнителност спрямо ислямските малцинства от страна на национализмите и държавите, възникнали след рухването на Османската империя от 30-те години на XIX век до около 1922 г. Ревността на тези национализми към собствените им истории укрепва тази мнителност. Така мюсюлманите попадат в периферията на общественото пространство. В периоди на отявлен национализъм, а понататък и социализъм те свеждат глава, за да оцелеят, и дори тогава невинаги много успешно.

На този фон събитията през 90-те години донасят известна радикална промяна. Не става въпрос само за (макар и още крехкото) отваряне на балканските общества – общества, чиито общности днес са по-свободни да демонстрират публично своята идентичност, изтъкваща народността и вярата. Става въпрос и за по-голямата информираност относно ставащото по света – нещо, за което може да благодарим на революцията в съобщенията и особено на спътниковата телевизия. Донякъде случки и събития на дадено място вече може да се разглеждат в огледалото на техни аналози другаде. Частността на дадено място се признава, но посредством глобалните електронни мрежи изпъкват и сходствата между частното и глобалното. Така да се каже, частното влиза в крак с общото; на местни идентичности се гледа все-повече като на част от световни идентичности.

Понякога тази тенденция дава резултати, неочаквани от тясното гледище на историята (за сетен път тя е лоша пророчица, макар и добра тълкувателка на вече отминалото). Затова за човек като мен, с моите корени в ислямската история, бе интересно да отбележа в докладите как суфиите, алевиите, бекташите и къзълбашите донякъде се вглеждат в религиозно-общностни идентичности, различаващи се от официалния ислям на Република България – разлики, зад които, предполагам, се крие и различието между турци и помаци. Същевременно отделни хора търсят връзка с шиизма, а на втори план и с Иран – нещо, което, смятам, едва ли би било приветствано от ученото иранско шиитско духовенство. А как да приравним българското измерение на бекташизма с това на бекташкото ръководство в Тирана, което миналата година кандидатства за влизане в Световния съвет на църквите, защото бекташите били толкова християни, колкото и мюсюлмани!

Голямата картина, в която всичко това май се вмества, е процесът, посредством който религията играе все по-дейна роля в обществения живот по света. В някои страни тази роля се изпълнява чрез все по-ярката намеса на верски орга-

низации в политиката, със съответно все по-чести препратки към религията и нейните институции от страна на политиците. Това безспорно се наблюдава напоследък в Съединените щати, Великобритания и други западноевропейски страни. В мюсюлманския свят преобладавалите от 50-те до 70-те години светски национализми все по-често са принудени да делят мегдан с различни ислямистки движения. Стигна се дотам, че светски политици и режими от Ирак до Алжир са принудени да ползват ислямски дискурс за нападките си срещу ислямистки посегателства спрямо властта. В някои източноевропейски страни – особено Полша и Русия – традиционните църкви на мнозинството се възползват от краха на съветското самодържавие, за да бележат светската политика и учреждения със свои приоритети.

Независимостта на бившата съветска Средна Азия и сблъсъците в Севернокавказкия регион подтикват особено развитие в исляма. В тези на практика напълно прочистени от религия области (поне що се отнася до видими признаци в градовете) връзките с изконната религиозна традиция бяха скъсани. Закрити бяха образователните заведения, които осъществяваха приемственост и пазеха книжовното наследство. Освен шепа официално разрешени анклави, като казионните религиозни управления в Уфа и Ташкент, устните предания бяха единственото останало. Когато строят се срина и държавиците станаха независими или се опитаха да станат такива, се яви нужда от нови национални идентичности. Изневиделица Чингиз хан в Монголия и Тимур в Узбекистан станаха национални герои, а обемисти народни епоси, като „Манас" в Киргизстан, се превърнаха в национални символи. Всичко това отвори и пътя към търсене на съмишленици от страна на различни ислямски течения, както и пътя на всяка личност към духовна храна и закрила в съмишленическа общност. Редица тенденции се предоставиха на разположение. Свидетели сме не само на разни секти, а и на религиозни движения, както и на връщането на традиционните основни течения.

Вислямската сфера това доведе до ситуация, в която обикновено подпомаганите от чужди сили политически радикални и крайни групи (т. нар. фундаменталисти) се смятат за врагове от властимащите, които едновременно забраняват ислямизма и насърчават казионния ислям като негов противовес. В бившето съветско пространство демонизацията на „фундаменталисткия" екстремизъм и тероризъм е всеобща и се насочва срещу всички разновидности на исляма, а определени свързани с него движения (салафи, уаххаби, хизб-алтахрир) са анатема. Едно от последствията е, че е хората се насочват именно към подобни крайности. За официален противовес често се търсят общоизвестни суфитски ордени – в Средна Азия такъв е особено накшибандският тарикат. И тук наблюдаваме привличане на чуждестранни лица – сега от страна на властите – да приемат водачеството на местните привърженици. Така например узбекското правителство приканва живущия в Кипър и в САЩ шейх Назим Алкубруси Алхаккани и неговите заместници да участват в изграждането на казионен ислям, в чийто „пакет" е включен и Държавен ислямски университет.

Това, разбира се, е признание, че старото време е отминало. Вече не може да се потиска верското измерение, независимо дали то се изразява в лична набожност или в колективни обществени изяви. Но повечето прослойки на власт в Средна Азия са непроменени от съветско време. Те просто не знаят как да приемат градивно това чуждо за тях явление. Затова отношението им варира от изменчиви и необмислени политически ходове до брутални забрани.

Въпреки твърде различния си исторически опит западноевропейските страни не останаха встрани от подобни събития. Нашият исторически опит с исляма е свързан главно с отрицателни неща. Смесен с вековните теософски разпри, той дава плод на дълбоко залегнали инстинкти на враждебност и противопоставяне. Такава е средата, в която през 60-те и 70-те години пристигат като наемна работна сила заселници от първите поколения след получаването на

независимост от колониите. На пръв поглед етнорелигиозните малцинствени имигрантски групи в Западна Европа нямат нищо общо с българските мюсюлмани или събратята им от Източна Европа. Но в последното десетилетие между двете групи се появиха сходства. От една страна, те са в сходните виждания и реакции към събитията в широкия мюсюлмански свят, както и в гореспоменатото връщане на религията в общественото пространство. От друга, те са в преоткриването на въпросите за националната идентичност, които повечето хора смятаха за разрешени след края на Втората световна война. Националната идентичност все повече се представяше като общоевропейска – намираща ведомствен израз в институциите на Римския договор, довели до днешния Европейски съюз. Всъщност тази европейска самоличност бе и отявлено „западна" (спрямо „желязната завеса" и Варшавския договор), и отявлено християнска (т. е. католическа и протестантска, а не източноправославна, дума пък да не става за мюсюлманска). Това е обяснимо предвид политическия контекст, но може да се твърди, че е и сред причините за постоянното отлагане на сериозен диалог между Турция и Брюксел.

В последното десетилетие обаче тази самоличност бе подкопана сериозно, поне на Запад. Със състоялите се и предстоящи разширявания на НАТО и Европейския съюз на Изток след рухването на съветския строй настойчиво се налага и разширяване на европейската идентичност, която не само непременно да включи мирогледа и житейския опит на православните европейци, но и тези на мюсюлманите. Това стана прекомерно ясно за европейското обществено мнение, когато британските мюсюлмани разгърнаха кампания против „Сатанинските строфи" на Салман Рушди през 1989 г., а френските мюсюлмани бяха охулени по повод желанието на някои момичета мюсюлманки да ходят в държавни училища със забрадени глави. Скоро след това мюсюлмански организации протестираха срещу военната намеса, последвала окупирането на Кувейт от Ирак. Всичко това натрупа ред въпросителни относно степента, до

която новообразуваните мюсюлмански общности може да се смятат част от тъканта на държавата и за нейни граждани. Дори в условията на постхристиянска култура прозвучаха гласове, че националната култура и идентичност били християнски; следователно не можело мюсюлмани и други да са пълноценна част от нацията. Същите въпроси се задаваха из целия континент, макар и предизвикани от коренно различни събития и коренно различни държавно-политически среди – и никъде по тъй кървав начин, както при разпадането на Югославската федерация.

Сред вредните страни на широки анализи като горния е, че често се лепват мащабни обобщения на местни събития, карайки местното да пасне на глобалното. Именно в такива моменти изследвания като представените от българските ни колеги на съвместния семинар получават особена важност. Теренната работа на социоантрополози и етнографи, записването и изследването на предания и дискурси, запазени в паметта на отделни хора от малки общности, действат като жизненоважен и съществен коректив спрямо тиранията на „голямата картина". На това ниво човек открива, че вестникарските заглавия може да са само повърхностни вълнички, изкривяващи нещата така, че ги виждаме криво или въобще се разминаваме с действителността им. Мобилизираните и лепнати отвън етикети вероятно имат ясни и точни стойности и значения в зависимост от това, дали гледната точка е глобална, местна или лична. На едно ниво, брадатият младеж с платнената шапка край тюрбето може да е пример за световното възраждане на очебийната мюсюлманска самоувереност, която наблюдаваме и в Бирмингам, Кьолн, Кайро и Ташкент. Но от местна гледна точка той е нещо доста различно – ще ни е трудно да убедим шейховете от Алазар в Кайро, че бекташкото възраждане е част от връщането към истинния ислям!

Следва, че степента, в която тези две нива (между многото други) си взаимодействат, представлява интерес за нас. Трудните и скъпи съобщения в домодерните об-

щества обуславят това, че докато разпространяваният от начетени и учени граждани дискурс може да е всеобщ, то съдържанието му на местно ниво се допълва от обикновените хора, едва докоснали се до изискаността на образованите слоеве. Днешното общество се различава главно по масираното присъствие на съобщителни връзки и главоломно падащата цена на потреблението им. Влязла в ход още през XIX век с телеграфа и железницата, тази тенденция днес включва Интернет. Западните учени са омагьосани от влиянието на Интернет и електронните съобщения въобще, но забравят, че едва 2% (200 млн. от 10 млрд.) от световното население се ползват от тях. Радиото и телевизията остават далеч по-влиятелни от Интернет при осъществяване на връзката местно-глобално. А обемът на съобщенията по тези медии не е чак толкова по-голям от обема на съобщенията в началото на XX век. Основната промяна оттогава е ускореното предаване на информация – днес получаваме контурите на важни събития почти моментално. Тази скорост придава непосредственост, за която може да се твърди, че е психологически по-важна от всякакви сведения, предадени по Интернет.

В такъв контекст именно би било интересно да разгледаме ставащото в местни условия, поднесено чрез докладите в настоящия сборник. Когато един ден си спомним за проведения семинар, нищо чудно да си кажем, че сме били сред последните привилегировани свидетели на местен опит и виждания спрямо значения и ценности, които – оцелели в тъй трудното време, което и отразяват – скоро след това скръстват ръце пред нахлулите посредством световните мрежи чужди дискурси и мисловно-верски рамки. Нима това богато местно наследство и специфични схващания са на път да изчезнат и в България, както вече е станало на толкова много места?

INTRODUCTION: A BULGARIAN-BRITISH ACADEMIC WORKSHOP ON SUFISM

Antonina Zhelyazkova

For decades, the issue of the role and influence of Islamic Sufi orders in Western and South Eastern Europe, remained rather marginal to the scientific mainstream. It was a narrow specialism employing a small circle of researchers and some specialists on Muslim civilisation and the spread and adaptation of Islam in Europe.

However, recent years have witnessed manifest growth in the interest in Sufi tenets and philosophy. Particularly true of some West European nations and especially Britain, this is due to the intensive reactivation and reinvigoration of Sufi orders, and the drawing of new converts and acolytes into the *milieu* of mystical Islam.

Yet in the Balkans, this interest had never abated. For almost five centuries, the region was a European province of one of the largest and mightiest of Muslim entities: the Ottoman Empire. The most profound effect of the Ottoman conquest was precisely the change it wrought in Balkan culture: the spread of Islam, the supplanting and wedging out of indigenous South East European Orthodoxy and Catholicism, and the emergence of Muslim communities in almost every Balkan land.

Like official Christianity, orthodox Islam was largely supported by the ruling classes, functionaries of state, and clerics. Muslim sects, whose ritual and worship were closer to popular usage, played a greater role in the adoption of Islam by Balkan Christians. That Islam advanced alongside Sufism and the spread of *derviş* orders had been notable as early as the 13th Century, and particularly in the 15th Century in Asia Minor. Even though there were divisions between various Sufi orders, all of them were united by their emotionalised and ritualised worship which contrasted

with the dry uprightness of official dogma. Moreover, these mystic rites enticed not just the uneducated ruled, but also those of higher social standing.

Sufi and *derviş* orders were the staunchest supporters of saint worship. This was in unison with the strongly felt need by those at the foot of the social pyramid for patronage and protection in the face of the iniquities of temporal life and despots. The *derviş* usually built *tekkes* and *zaviyes* at the tomb of someone righteous, who would soon after be proclaimed a saint. At the same time, Muslim sectarians showed tolerance for other faiths by celebrating some Christian saints whose miracles were close to those of their saints. This would draw some locals to the *tekkes*, where *şeyhs* and *dervişes* would point out that their beliefs and worship practices were not vastly adrift. Attempts by theologians and authorities to stop yet more saints being proclaimed by mass Islam failed, while arguments on dogma ended in compromise, as usual.

Dervişes' preaching actively absorbed local tradition. Thus Muslim and Christian practice adapted to each other, rendering the formal passage to Islam by Balkan Christians much more effortless. Muslim sects rested on common ground: despite differences in ritual and habit; despite co-opting individual features from preceding religions like (*inter alia*) shamanism, Christianity, Zoroastrian, and Judaism; and despite some of them borrowing elements of local heresies like Manicheanism or Bogomilism. Their mysticism was Muslim, despite traces of different influences, including Zoroastrian and Hindu ones. Hellenistic philosophies such as Pantheism and Neo-Platonism also exercised a powerful influence on Sufi ideas. Sufi thinkers' references to ancient Hebrew scripture and legend impress. Sufis co-opted into Muslim mysticism multiple layers and complex syncretic ideas which were not inimical to humanism. Their staunch resistance against conformity and hence authority was a major condition for the broad spread of some mystical orders in the Balkans.

One such instance was the introduction of Islam into Albania, and its adaptation to that land. The main driver there was the Bektaşi order. Its relative democracy rendered it close to the views

of lay Albanian Christians. The Bektaşi spiritual centre was the city of Elbasan; today the spiritual centre of the Balkan Bektaşi is Tirana. Bektaşis were also among the most popular Islamic proselytisers in the North East of Bulgaria, and in Macedonia. Their centuries-old spiritual centre in Macedonia is Tetovo, from where the order expanded its influence to Pakovica in Kosovo. During the 1999 war there, Serbian paramilitaries torched the *tekke*, the *baba* finding refuge in Tirana. Today the *tekke* is undergoing restoration.

According to D. Gadjanov's research, other Muslim sects such as the Kadriya, Rufa'i, Halveti, and Nakşibandi, were also influential in Macedonia. It is plausible to claim all of Macedonia as sectarian country, with Bektaşi and Hayati (a Halvetiya sub-sect) *tekkes* and centres concentrated in the West.

The Mevlevi order has been exceptionally popular in Bosnia since as early as the 15th Century. Some researchers call the role of Mevlevi Sufi dervişes in the spread of Islam through Bosnia 'the gentle Islamisation.' By the 17th Century, their importance had grown so much that Sarajevo alone boasted no fewer than forty seven Mevlevi *tekkes*.

The above is naturally but a potted, for-illustration-only glance at the arrival of Sufism as a new spiritual and philosophical system in the Balkans. Researchers on the organisation and mystical philosophy of Sufism in today's Europe cannot yet claim to have presented a true picture of it. Perhaps A. Schimmel gives the best, as well as most metaphorical, description of the state of Sufi research:

> To write of Sufism or Islamic mysticism is an almost unaccomplishable task... Thus when the blind men from Rumi's celebrated fable touched the elephant, each described it according to what part of it he had felt. One thought the elephant similar to a throne, others thought it like a fan, or a water pipe, or a pillar. Yet not one could imagine the elephant in its entirety.

When Professor Jorgen Nielsen, Director of Birmingham University's Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim

Relations, and I first planned a British-Bulgarian workshop on mystical Sufi orders in Europe and the Balkans, we both realised the degree of risk and probability of failure we entertained. We aimed to gather rather specialised circles of people from two different lands. The object of their research may indeed be identical, yet they reside in entirely different parts of the world. At the same time, we were both aware that researchers would bring to the workshop individual approaches, methodologies and 'toolkits' and – possibly most hazardous of all – entirely disparate theoretical backgrounds and viewpoints.

We nevertheless reassured each other by agreeing on the undoubted fact that the British colleagues would present rich and profound theory, whereas the Bulgarians would contribute empiricism and a wealth of fieldwork expertise from around the Balkans. We foresaw the mutual benefit for both groups of researchers as occupying just these modest parameters. That is why we were pleasantly surprised by the rapid contact, the discovery of proximity, and the common academic language which emerged immediately after the start of the workshop, as well as by the results of the three days' joint work, which far exceeded our expectations.

Fortunately, our project had attracted interest and received generous funding by the British Academy which allowed this bilateral round table to take place as effectively as possible, also affording a two-day joint field trip around Muslim areas and some Islamic sites in Bulgaria.

Professor Nielsen's theoretical postulates in his exceptional treatment, Orientalism and Anti-Orientalism: is There a Middle Way?, provoked earnest discussion. Beginning with a tight but precise recapitulation of European perceptions of Islam through the ages, he went on to comment on Edward Said's *Orientalism*: a work which begat a complex and ambiguous attitude to researchers into matters... Oriental.

The debate was all the more interesting because Said had provoked fierce and lengthy polemic in Western Europe, Britain and the USA. This polemic had coined a new discourse on Islam and the Middle East. Yet, though Said's book was translated in

Bulgaria and the rest of the Balkans, it sank into obscurity broken only by a modicum of derision Westerners would no doubt find puzzling. Perhaps that was so because Bulgaria, ever regarding itself as indivisible from European civilisation and the Christian world, was too often regarded in turn as a backward Oriental backyard of Europe.

The discussion saw complete unanimity between Bulgarians' views and those of Dr Azza Karam of the Queen's University of Belfast. Basing herself on Said's statements on stereotypes, and on my interpretations of them as regards the Balkans, Dr Karam developed a profound understanding of Orientalist theses, and the sensitivity of Egyptian intellectuals.

None of the above must be taken to mean that Dr Karam's account merely dealt with inadequate mutual awareness and understanding between East and West. Rather, she awakened audience interest in her emotionally charged analysis of how knowledge is manufactured in Western academia, and Islamic feminists. Allow me to cite her:

> The last five years are witnessing a re-emergence of interest in the more 'spiritual' aspects of Islam, such as Sufism. The latter, however, is tempered with some sense of trepidation over the extent to which such movements are seen as 'scientific', 'legitimate' fields of study with an obvious social-political impact. It is almost as though Sufism, with its multiple forms of emphasis on love and proximity to Allah, may be too 'redeeming' for the dominant and less flattering western images of Islam.

I allow myself this extended quote in order to stress that Said's provocative postulates yet again show through Karam's well defined and theoretically oriented topic. Dr Karam's conclusions are also along similar lines:

> Western academia is still struggling with the process of 'engendering' knowledge that emerges from the Other, and in this case concerning the Muslim world and Islam.

... and...

> Alternative forms of women's activism which lie outside of the boundaries of mainstream knowledge of Islam, remain marginalised in terms of popular imagination and understanding, as well as in terms of scientific knowledge and information.

The treatise was genuinely impressive.

An extended and fruitful discussion on the ethics of gaining scientific insight and fieldwork followed. It followed Mustafa Draper's report on ethics and ethnographic studies of Sufi *tariqas*: a paper as moving as a personal confession. The topic was particularly relevant and close to the hearts of Bulgarian fieldworkers, who for years on end have grappled with the issue of ethics in social science and anthropology. Speaking fieldworker-to-fieldworker, Draper formulated the quandaries of every researcher entering a community intent on gaining the maximum knowledge about it. Here is some of what our British colleague said:

> Some research is ethically motivated, focusing on research which will inform social policy for social change. Other research will be focused on advocacy on behalf of a particular social group. Such motivations in research may well be seen as ethically laudable. Much research, however, does not have an explicit ethical purpose and is essentially motivated for the purpose of increasing scholarly understanding, testing, experimenting or developing social theory, or simply the recording of social histories.

In this area, his Bulgarian contemporaries have much experience, which they shared even at the cost of emotional argument among themselves. In Bulgaria, the decades-long practice was for the state to finance research of Muslim (and indeed other) minorities with the aim of employing the findings as tools for assimilation, or utilities for inadmissible control and suppression. Straying from the symposium's topic, at this juncture I permitted myself to share my moral and ethical unease during my last fieldwork exercise. Working among Kosovo Albanians, I had asked myself whether I would like to benefit NATO and the European policing forces, or the local subjects of my study.

Martin Stringer's report on Discourse and the Ethnographic Research of Sufi Worship was firmly rooted in theory, and was to some extent new and surprising. Citing M. Foucault, G. Baumann, and P. Bourdieux, this British scholar provoked his Bulgarian colleagues who felt vivisected by his attempt to classify and sort each of them according to research method, methodology, and even ethics. The complexity and drama of the research dilemma comes across most clearly if one cites one of Dr Stringer's recommendations:

> ... and there is no answer to either except to gain the trust of the group and to become, to at least some extent, an insider. In order to do this a more detailed analysis, and perhaps even adoption of the habitas of the group could be very valuable, however this becomes more of an ethical than a strictly analytical question.

Stringer's paper was presented by his associate Dr Lisa Kaul-Seidman, who actively participated in the discussions and had a definite contribution for the success of the conference.

I would not be overstating things if I suggest that while both Britons and Bulgars felt alienated and agitated, they also felt like members of a long-standing team who were airing fieldwork approaches and ethical dilemmas. One thing was beyond doubt: moral issues occupy much of the time and energy of ethnographers and anthropologists who have devoted themselves to fieldwork.

Thought not actually present at the symposium, Christine Allison was another British colleague to deliver a useful theoretical report. The practical implications of her text on Islamic groups' oral history were well known to the Bulgarian side. She also deserves a quote highlighting a provocative thought on her subjects' oral history:

> The danger inherent in a traditional type of 'oral history' interview, where the interviewee describes his or her own and community's past, is that it is a genre invented by Western intellectuals and academics, and an interviewer who invites informants to structure a 'life-story' as if it were a chronological Western memoir is inviting distortion.

The bilateral team of eight Bulgarian and six scholars and a *Guardian* columnist from Britain received Galina Yemelianova's textual report on the History and Development of Sufism in Post-Soviet Dagestan in the Russian Federation, and on the intertwining of Sufism and *tukhums* or Dagestani clans, with its specific influence on the development of Sufism in Russia. This look at a different land allowed a comparative analysis of mystic Islamic thought in different parts of the world.

Bulgarian scholars presented themselves with no less confidence: as people firmly grounded in fieldwork and at ease among their research subjects. A wealth of empirical results gathered from among Bulgarian Muslims and members of Sufi groups, and parallels and references to other Balkan lands rounded up Bulgarian presentations which were in a moderately regionalist cast with firm knowledge of texts. British colleagues found it curious and certainly useful to hear specific facts and explanations of systems of thought from their Bulgarian colleagues. This amplified, confirmed, or rejected many of their theses, concepts, theoretical models, and even practices they had observed.

Scholars found the image of the Perfect Man presented by Prof. Cvetana Georgieva genuinely intriguing, not least as a framework within which they could establish how close or distant their own ethical dilemmas and views were to those of their subjects. Pragmatism in Bulgarian Muslims' views has edged away both the place and role of mysticism. The gradation which Professor Georgieva sets out leads to the inescapable conclusion that certain vague ideas and concepts of Muslim mysticism permeate popular beliefs in a dispersed form. Her conclusions make it clear that respondents' views on the Ideal Person are far from orthodox Islam, being almost identical (albeit unwittingly) with Shi'a mystics' views on this Person.

In a similar way, British colleagues found it interesting to compare legends and beliefs about Bulgarian Alevi saints in the paper by Dr Bojidar Aleksiev with their observations of heterodox communities at home.

Galina Lozanova amplified the topic of local saints (*evliya*) from the perspective of many years of fieldwork. She explained

the multiplicity of function which these saints (and the legends linked with them) play in Bulgarian Muslim culture. Incidentally, the above two papers instigated a dispute among the Bulgarians as to the depth of scriptural awareness among Bulgarian Muslims.

British colleagues appraised highly the tenacious insight, detailed description, and diligent documentation for posterity of Muslim religious buildings, and more specifically of Sufi architecture, on which L. Mikov has focused for some years. His conclusion that the construction of new *türbes*, and new *türbes* for new patron saints shows the vigour of Sufi architecture in Bulgaria, and of the intrinsic tradition of beatification in unorthodox Islam. L. Mikov also had the opportunity of impressing his British colleagues during the field trip, when he demonstrated a wealth of knowledge of even the most minor of detail while touring sites of worship.

Evgenija Ivanova presented the significance, which the sacred places in the Central Rhodopi have for the local Muslims, as well as the legends and myths that keep the regional cult for ages. The combination between the sacral and functional purpose of this kind of Muslim cults roused the participants' interest.

Our colleague Teodora Bakardjieva's research interests point in a similar direction. She presented, analysed, and contextualised some stories and legends on the lives of Muslim saints in the city of Ruse, and spoke of their significance for local culture. British colleagues yet again had the opportunity of regarding the path woven by mystical folklore around reality, history, and legend, and to compare it with what they had witnessed and recorded in Sufi communities at home.

Nevena Gramatikova, herself from a Bulgarian Alevi family, not only presented a wide-ranging and detailed overview on the Bulgarian Alevi and the issue of Identity, but also engendered a broad discussion on the insider as researcher. This yet again reinforced the supremacy of the topic which emerged as basic to the British-Bulgarian symposium: research moral and ethics. It turned out that the dilemmas of researchers who are part of a community or environment were redoubled. On the one hand they are, whether spiritually or by blood, part of the community

under the microscope. On the other, they have to keep a distance befitting an outsider and unbiased onlooker. Gramatikova empathised much with Mustafa Draper, a colleague working within, and looking into, Sufi *tariqas* from the standpoint of multiple identity. Another issue which emerged was the paradoxical problem of merging, of the *liking* and *taking to* which can overstep ethnic or group bounds and can lead to an abandonment of research prudence in favour of identification with one's respondents or their worldview.

The success of this bilateral academic gathering on a theme widely considered a narrow speciality, yet whose importance with a view to historical and social perspective is growing, was undoubted. The mutual benefits from the meeting of Islamic researchers from Britain and Bulgaria were numerous. On the one hand it was impractical to compare the spread, influence and specific features of mystic Sufi orders which have been active in the Balkans since Medieval times, and in Britain and Western Europe since very recently. On the other, scholars noted that even taking into account differences of theoretical background, methodology, and research or fieldwork practice, they speak a common language, share identical problems and scientific interests, and that joint effort could be fruitful. This underpins plans of future joint fieldwork and analytical projects on Sufi orders past and present.

ORIENTALISM AND ANTI-ORIENTALISM: IS THERE A MIDDLE WAY?

Jorgen S. Nielsen

The attitudes of European observers of the Muslim world and Islam over a period of 1400 years have been many and varied. On the one hand Islam was a threat to Christendom and Muslims were the agents of the anti-Christ. This attitude was understandable when the situation was viewed from the perspective of Constantinople and the Byzantine empire which lost its Levantine provinces and Egypt in the first great Arab expansion in the mid-7th century. It was no less comprehensible from the point of view of those who lost the Iberian peninsula to Arab and Berber conquerors in the early 8th century. At a time when the Mediterranean was the centre of Christian civilisation it is also hardly surprising that those on the margins should adopt the views of the centre. It is very doubtful that the Venerable Bede had had any direct contact with Muslims but shortly before he died in 735 he wrote: „At this time a terrible plague of Saracens ravaged Gaul with cruel bloodshed and not long afterwards they received the due reward of the their treachery in the same kingdom."[1] He was referring to the battle of Poitiers in 732 when a Muslim raiding party had been defeated by Charles Martel.

It was more difficult for such simplistic demonisation to gain ground in the new Muslim territories themselves. Here more differentiated attitudes grew, central to which was the apologia in defence of Christian teachings, more often designed to strengthen the faith of the Christian congregations than to convince a Muslim audience.[2] It was difficult for such attitudes to find a sympathetic audience in Europe especially at a time when an aggressively Roman papacy was seeking to establish its dominance in the west,

in part by encouraging Crusades against all and sundry: the heathens in the Baltic, the Jews in the Rhineland, the Orthodox in eastern Europe and, above all, the Muslims across the Mediterranean. Thus the most outrageous fables and falsehoods about Islam were in wide and popular circulation.[3] But there were notable exceptions. William of Tyre (d.1190) and Jean de Joinville (d.1317) stand out for their generally accurate and fair accounts of the Crusades in the Middle East. And Peter the Venerable (d.1156), abbot of Cluny, remains remarkable for his accounts of Islamic faith and practice and his support for translations of the Qur'an and other Arabic texts. The military campaigns and the Frankish settlements in the Levant led to much closer contact also among political figures. The relationship between the Ayyubid Sultan Salah al-Din (Saladin) and several of the Frankish rulers, especially Richard I Plantagenet and Frederik II Hohenstaufen, became legendary - and Frederik was excommunicated for being too friendly to the Arabs.[4]

One of the characteristics of the period of humanism, renaissance and enlightenment was the growth of curiosity in the wider world, a curiosity which grew with the political, economic and cultural self-confidence which in due course was to develop into the overconfidence of the imperial era. This was the time when Arabic studies were first established at western universities: Collège de France 1587, Leiden 1613, Cambridge 1632, and Oxford 1634. Enlightenment and rationalism made philosophical space for the 'objective' study of religions, and Islam was at the top of the list. Good examples of this scientific rationalism can be found in Napoleon's declaration when he landed in Egypt in 1798, and in chapter 50 of Gibbon's *Decline and fall of the Roman Empire*.[5]

However, these texts were not innocent, and neither were scientific rationalism or the school of the *philosophes*. Underlying them was a strong sense of having found the correct and only way of interpreting the world and human endeavour, a sense which ironically was matched by the self-assurance of a new wave of Christian, especially Protestant, missionary activity, both riding shot gun to the imperial ambitions of the Netherlands, Britain

and France. Through the 19th century the academic study of Islam and the Muslim world gradually decimated most of the more fantastic myths which had been inherited from earlier periods. Instead the observed was fitted into various hierarchical taxonomies, common to all of which was that the (western) European, whether Christian or scientific reason, was at the top. This was confirmed each in their own way by social Darwinism and by Marx. However, the relationship to Islam remained ambivalent. After all Islam had texts, the key test of an advanced civilisation by the standards of late 19th century scholarship: it was texts which gave a culture a history.[6]

The academic project was very often closely linked to the imperial. The great Dutch orientalist Snouck Hurgronje served the Dutch government for many years in the Dutch East Indies. The biographer of Muhammad, Sir William Muir, was a senior figure in the British Indian civil service. French and British social anthropology were arguably the invention of colonial civil servants seeking knowledge the better to rule. The creation of the School of Oriental Studies in London in 1916[7] was inspired by a government wanting better qualified colonial civil servants.

The shock of the 1939-45 war and the associated atrocities dealt a serious blow to the previously unquestioned self-confidence of the academic establishment, and as empires collapsed the traditional approaches were rapidly becoming anachronistic. A new generation of scholars, especially French, started a process of self-critical analysis. When I first went to the Middle East in 1970 I was quickly tagged as an 'orientalist' by the people I got to know. But it still meant no more than did 'historian', 'chemist' or 'plumber': it was a job description. The same year I left, in 1978, Edward Said published his book *Orientalism*,[8] and 'orientalist' became a dirty word.

Said's book served to focus a growing dissatisfaction with Middle Eastern and Islamic studies and he forced people to take sides. The book itself is highly polemical and has the weaknesses of such writing: selective evidence, arguments taken to extremes, heated attacks on the opposition, an often disjointed line of reasoning. In fact, a later book is a much more coherently

presented statement of his case.[9] But the heat of the argument obviously struck home, to judge by the often virulent character of the subsequent debate, and Said's *Orientalism* became the symbolic point of breakthrough into a new discourse about Islam and the Middle East.

For many, what he then wrote may now appear to be self-evident, but the debate he started is far from over. Coming out of the discipline of literary criticism - he was noted for his study of Joseph Conrad - he started by identifying three aspects of contemporary reality.[10] First, he says, is the „distinction between pure and political knowledge". While there may be an ideal of pure, objective and apolitical knowledge, the reality is different especially when the scholarly activity takes place in a system which is based in power structures that decide which knowledge has value and which knowledge is useful. Second is the question of methodology. This is basically a question of the power of the individual scholar/author. The scholar has authority over what he or she studies. It is the individual scholar who decides what to study and how to study it, which research questions to ask and what evidence to take seriously - always in a relationship to the wider parameters set by the environment of academic and political institutional expectations and to the currently acceptable academic discourse. Third is the personal dimension, the personal biography which an author brings to the task in hand.

It is central to Said's work that these three aspects are presented in the Introduction as the aspects which he himself brings to the task of writing this book, and that they are essentially the same aspects which he will apply through the book as the criteria to be applied to his study of the 'orientalists'. At various times through their modern history, the 'orientalists' are guilty on a number of counts:

1. They have placed excessive reliance on texts.[11] Only when the nature of the object being observed had been defined with reference to the texts could one look at the realities which then had to be assessed and analysed with reference to the texts.

2. They have imposed a hierarchical system of classification in which concepts of backwardness and uncivilised

are key, and which is analysed primarily in terms of male dominated structures.[12]

3. The 'orientalist' approach is essentialist.[13] On the one hand, the 19th century extrapolation of linguistics into biological (ultimately racist) and cultural distinctions is applied thoroughly in the study of the Muslim world, and on the other hand antiquarian tendencies establish the patterns and structures of classical Islam (or at least text-based perceptions of them, cf. point 1) as the criteria for evaluating everything else. So the demand for a holistic view determines that narratives cannot be allowed to speak for themselves but must become reductive to fulfil the classical criteria. It is this essentialism which comes to expression in talk about 'the Muslim (or Arab or Oriental) mind'.[14]

It is perhaps this attack on essentialism which is at the heart of Said's critique. I remember my own first encounter with something like this, when I was studying Islamic law. Of interest to me was some of the new thinking being expressed by contemporary Muslim thinkers in the field, but this was dismissed by my British teacher, a senior academic in the field, as unrepresentative of the mainstream tradition: not only was the western orientalist here defining what constituted the classical tradition, he was also locking the door against any change in that tradition. Said criticises Prof. Hamilton Gibb for defending Islamic orthodoxy,[15] and Louis Massignon for essentialising Islam around the mystical tradition.[16] What Said calls 'Islamic Orientalism' is a particularly retrogressive form of Orientalism. Islam is described and defined as an entity separate from Muslims, as an entity which explains Muslims rather than *vice versa*.[17] The Orientalist is the active and controlling party in this relationship between observer and observed: the Orientalist *writes* about while the Oriental is *written* about.[18]

However, as Said in the latter part of his book grows in enthusiasm his arguments also begin to lose strength. One of his modern targets is North American 'social scientese',[19] the product of the anthropologists, sociologists and cultural studies people who reject the study of literary texts. „You can read through reams of expert writing on the modern Near East and never encounter a

single reference to literature. What seem to matter far more to the regional expert are „facts," of which a literary text is perhaps a disturber."[20] Presumably what Said is trying to say here is that both 'facts' and texts need to be read together, since he has previously attacked the classical Orientalists who would not let facts disturb what their texts told them.

The attack on essentialism has had to be taken seriously. Few would dispute the charge as applied to most 19th century writing, whether that written by colonial civil servants or by Karl Marx.[21] Even the great Max Weber presents a view of an essentially hedonistic Islamic ethic and a political structure which is essentially arbitrary.[22] But it is a trend which continues till the present. One of Said's favourite targets, both in his book and in the subsequent polemics, has been Prof. Bernard Lewis (London and Princeton),[23] one of whose common explanatory techniques is to trace concepts back to their etymological roots, e.g. the Arabic word for revolution, *thawra*, derives from a word meaning a camel rising.[24] In this way, says Said, Lewis achieves two things: firstly, to devalue the significance of the events and institutions denoted by such terms and, secondly, to imply that the essence of Arab-Islamic civilisation is so unchanged that the meaning of words 1400 years ago can validly be used to explain current phenomena. Lewis's argument was most succinctly put a decade after Said's:

> Islam is still the most acceptable, indeed in times of crisis the only acceptable, basis for authority... In political life, Islam still offers the most widely intelligible formulation of ideas, on the one hand of social norms and laws, on the other, of new ideas and aspirations... Islam provides the most effective system of symbols for political mobilisation.[25]

Similar accusations of essentialism can be directed against a number of contemporary scholars, not to mention the media. Samuel Huntington's now famous thesis on the clash of civilisations must be a clear case in point.[26] But it is not clear that the opposite camp can have the final word. Clifford Geertz was among the first seriously to try to undermine the perception of a cohesive world which could be explained primarily with reference

to Islam. His *Islam observed*, published in 1968, became a classic.[27] In the process of seeking to clarify the relationship between religion and society in two widely separated states in the process of modernisation he also raises the question whether Islam is in any sense a common factor. He points out how extremely different the religion and society in the two countries have developed and wonders how, beyond the external forms of expression, it is possible to talk of these two as being part of 'the Muslim world' - does this 'Muslim world' actually exist?

Leonard Binder has raised the same question in the following terms:

> The question is whether Islam is the primary explanation of any political matter at all, or whether it enters into the analytical picture only after we have understood the situation in terms which are not at all so parochial, or exotic, or culturally unique. Considerable question may be raised regarding whether such general references to Islam as a holistic entity is an adequate statement of the political culture of any Middle Eastern country - I am certain that it is wholly misleading to equate Islam and culture in general in any Middle Eastern country, and not only in the most westernised of them. Islam in its various forms, and categories, and applications, is only a part of Middle Eastern culture, and by itself accounts for little. It is often far more accurate to see various Islamic symbols as instruments wielded by those who have power. Of course, this has nothing to do with what Muslims call „real Islam", but it has everything to do with the study of political developments.[28]

It is, of course, a tendency of those of us in Islamic studies to see our subject everywhere we look and thus exaggerate its significance (a sin I suspect we are not alone in). Provoked by Binder's comments I carried out a small, probably highly unscientific test by doing an analysis of two weeks of the Arabic daily *Al-Hayat*, a paper of Lebanese origin, owned by a Saudi and edited in London. I selected the period 29 May till 14 June 1999, a period when the main news events with an Islamic

dimension were the elections in Kuwait and the issue of women's vote there, and the trial of a group of young British Muslims for terrorism in Yemen. By my estimate only five percent of the articles (excluding those in the business and sports sections, in which there was no reference to Islam at all) - 58 in all - had any explicit Islamic dimension. Of them only six articles were centrally on an Islamic topic, and a further sixteen had the word Islam or Muslim in the title.

In his reference to 'what Muslims call „real Islam"' Binder draws attention to one of the main problems with what one might call the 'particularists' as opposed to the 'essentialists' - although he is himself careful to limit his caveat to the role of Islam in politics. Is Edward Said not, in a sense, guilty of the same mistake of which he accuses the Orientalists? Muslims have always, and especially assertively in the 20th century, insisted that they are one community, *ummah*, and many insist that there is a common Muslim culture. Some have on occasion demanded a common Muslim state, and many appeal to Muslim solidarity in their analyses of the place of Muslim communities in the economic and political world. In fact, some of the strongest assertions of Islamic essentialism have been Muslim thinkers and activists. They are also often the people who attack the 'west' in precisely the caricatured essentialist terms, of which the Orientalist stands accused - a form of 'Occidentalism'?[29] Is this again a case of a western academic seeking to control the definition and the scholarly discourse and to undermine Islam by insisting on the predominance of the particular over the general? There is a certain irony in the way Edward Said's devastating critique of Orientalism has made him something of a hero to resurgent Islamism, given that he, an Arab Christian, in attacking western essentialist approaches to Islam is by implication also attacking Islamic essentialism.

One of the most significant critiques of Said on these lines is that of Bobby Sayyid at the University of Manchester.[30] He argues with a good deal of good support that the 'anti-orientalist' discourse, in seeking to dismantle the classical western caricatures and to de-link the academic endeavour from the structures of power, effectively ends in a negation of Islam.

> Whereas Islam occupies the core of the orientalist explanations of Muslim societies, in anti-orientalist narratives Islam is decentred and dispersed. In orientalism we encounter a reduction of the parts to the whole (local phenomena are explained by reference to the essence of Islam), while in anti-orientalism there is a reduction of the whole to its constituent parts (Islam is disseminated in local events). The space left vacant by the dissolution of Islam as a serious concept is occupied by a series of 'little Islams' (that is, local articulations of Islamic practices). The problem of identifying these 'little Islams' is conveniently displaced to other categories....[31]

The two main categories to which this displacement occurs are Islam as ethnicity and Islam as ideology.

The idea of Islam as ethnicity is one which is familiar to scholars studying Muslim communities in Europe. Sayyid offers Bosnian Muslims as an example of a group defined by religion becoming an *ethnos* in the context of the collapse of the Yugoslav state. Given that Bosnian Muslims had acquired their own national status in the somewhat artificial terms of Tito's federal republic, his example is possibly not the best, but the category is recognisable in the Pomaks of Bulgaria and Greece. And there is a serious concern among both Muslims and scholars that Islam in western Europe is becoming an ethnicity, primarily because the western European political and legal discourse about social pluralism is dominated by categories of race and national origin. The point has been made sharply in a comparison of the rising profile of Spanish in US political discourse with that of Islam in Europe.[32]

One of the effects of the 'affairs' of 1989 - Rushdie in Britain and head scarves in France - was that the public space became more aware of Muslim agendas where previous analyses had been expressed predominantly in terms of national or ethnic origin. Communities in British cities which had previously been identified as 'black' had during the 1980s dissolved into 'black' (i.e. Afro-Caribbean) and 'Asian' with a vague awareness that the latter included Muslim, Hindu and Sikh.[33] The Rushdie affair brought the Islamic dimension to the fore of the public debate and gave

both official bodies and community organisations an incentive to pay special attention to the 'Muslimness' of particular groups. A study of Southall, a west London suburb, provided a strong evidential base for and a coherent explanation of how the process of identity formation, in which Islam can be a major factor, was impacted both by the communities themselves and by the perceptions of the national and local environment and political and media discourse and their impact on decisions by local groups, governmental and not, as to how to decide which kinds of groups to negotiate with.[34] In one of my own recent papers I suggest that with a new generation of Muslims coming to the fore within their communities in western Europe there is a major process of negotiation taking place between Islam as an ethnicity and reference to Islam as a world-wide community.[35]

The second category to which displacement occurs, says Sayyid, is Islam as ideology: „Islam is defined as a system of beliefs which, like any system of belief, in the final analysis is a reflection of socio-economic processes and struggles."[36] The function of Islam in this discourse is primarily to provide a reflection of the material structures which are primary: „The role of Islam is strictly secondary and mystifying." The problem with this, says Sayyid, is that

> ... even if we consider Islam as a vocabulary, it cannot be simply a vehicle through which a set of secular demands are expressed; it is also the condition of possibility by which a set of demands can be constructed. Vocabularies are not only expressive but also constitutive.[37]

So he concludes, do we have only the options of ignoring Edward Said and therefore reassert orientalist orthodoxies or going with the anti-orientalists and „regard the category of Islam [as] largely irrelevant for the understanding of Islamism"?[38] Needless to say, Sayyid suggests that there is another option and it takes us back to what he has said about vocabularies. Islam is best understood as a discourse. Referring to Saussurian linguistics, he argues that a sign, a word, a signifier, without content, without the signified is a theoretical impossibility. „A pattern of sound without a concept (without meaning) would be

merely noise. Islam is not noise; it may have many signifieds, but it is never without a signified."[39] The discourse and the concepts which, expressed in language, are recognisable as signifying Islam are not monolithic (this is where the orientalist and the ideological Islamist go wrong), and the recognition that what is signified is plural and ambiguous does not mean that Islam does not exist (this is where the anti-orientalists go wrong).

I am not sure that this categorisation of 'signified' and signifier' is not too simple. In his discussion on the 'location of meaning' Douglas Hofstadter posits a triple level analysis.[40] He illustrates his point with reference to a record player, where the music is the information, the record is the 'information-bearer', and the record player is the 'information-revealer'. He then takes it to a fourth level, the listener, what he might have called the 'information-receiver'. This seems to me to match much more closely the process of location and transmission of meaning which we are dealing with in the context of Islam and especially in relation to Sufism. The process of a researcher visiting, recording, interpreting and publishing what goes on at a Sufi saint's tomb, say a *turbe* in Bulgaria or Dagestan, can be comfortably aligned with Hofstadter's idea. The *turbe* is the information, the informant explaining its significance is the information-bearer, the researcher is - or at least claims the role of - the information-revealer, and the reader of the published write-up is the information receiver. But, of course, and Hofstadter would thoroughly approve,[41] one can identify such series nesting within the larger series: physical components, say the content of a painting, of the *turbe*, is the information, the meaning of which is born by the painting as such, revealed by the location in which it is placed, the *turbe*, and received - very differently - by the pious devotee and the visiting researcher.

At this point we are left with a basic question of 'what is Islam?' in any sense which gives meaning both to the Muslim and to the academic observer. One might try to make use of biological metaphors to clarify this, so long as they are not taken too far. Islam as a species contains within itself numerous varieties. These varieties can take the form of different schools of thought, different

traditions of practice, different local and regional expressions, different responses to political or psychological crises. At times different varieties may be in conflict, but they continue to influence each other. They remain Islam, sharing in and exchanging a common gene pool. New situations arise which require new responses, and the resources for such responses are found in the common gene pool. Strings of DNA which have been dormant for centuries suddenly become useful, mutations take place and new varieties appear. At the edges mutations occasionally lead to sterile varieties, or to varieties which are so different that they become new species and are excluded from the common discourse. The edges of the species are constantly being tested - I believe that our research of the Haqqani Naqshabandis is in fact dealing precisely with such a testing of the 'species boundary'.

As we know biological metaphors can be dangerous, so I will not push it any further. In any case I do not think the metaphor is useful in trying to understand what Bobby Sayyid's basic argumentation here is about. Behind his discussion of orientalism and anti-orientalism lies an attempt to try to understand the emergence of Islamism as a response to a complex of interrelated crises. Is the crisis so deep that the fundamental discourse is threatened, or that, in Husserl's terminology, Islam is threatened with 'de-sedimentation'? Sayyid thinks not.[42] Rather, he suggests, a struggle for control over the discourse is taking place at the level of a plurality of narratives. The meta-narrative (Islam, the species) is not being challenged. Rather the parties to the struggle are being forced to use the resources of the meta-narrative to present their positions. So governments, despite their secular nationalist origins, are having to engage the Islamists in their own language, the nationalist language having lost its power.[43] One can now start to find out why this should be so, and the study has to move into the fields of demography and social change, internal, regional and international politics as well as Islamic studies.

The fact that Edward Said's attack on Orientalism has had such an effect among western scholars of the Middle East and Islam is itself a symptom of a major factor in the growth of Islamism, namely the collapse of confidence in western models

as obviously the best candidate for universal models. The West has been 'de-centred' and its modes of thought and analysis, and its proposed solutions, are now merely part of a plurality of modes. What is left of precedent to the West is exposed as merely naked power: its models are offered not as the best but as the strongest.

NOTES

[1] Cited in M. Rodinson, *Europe and the mystique of Islam*, London: I.B.Tauris, 1988, p.4.

[2] See papers in S.K.Samir and J.S.Nielsen (eds.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden: E.J.Brill, 1994.

[3] For details, see N. Daniel, *Islam and the West: The making of an image*, Oxford: Oneworld, 1993.

[4] For details, see Rodinson, *op.cit.* pp.3-31, and A. Hourani, *Islam in European thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp.7-60.

[5] The chapter is reproduced in full in Edward Gibbon, *Decline and fall of the Roman Empire,* ed. by Antony Lentin and Brian Norman, London: Wordsworth, 1998, pp.803-379.

[6] Anthony Grafton has an excellent discussion of this 'classical' view of history, especially around the figure of Otto von Ranke, in his *The footnote: a curious history*, London: Faber and Faber, 1997.

[7] It became the School of Oriental and African Studies in 1938.

[8] Edward Said, *Orientalism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.

[9] Edward Said, *Culture and imperialism,* London: Chatto and Windus, 1993.

[10] Said, *Orientalism*, pp.9-28.

[11] *Ibid.* pp.78f.

[12] *Ibid.* pp.207ff.

[13] *Ibid.*pp.231-46.

[14] *Ibid.* p.262.

[15] *Ibid.* p.263.

[16] *Ibid.* pp.265ff.

[17] *Ibid.*, pp.276ff.

[18] *Ibid.* pp.308f.

[19] *Ibid.* pp.284-291.

[20] *Ibid.* p.291.

[21] See the discussion in chapter 3 of Ian Cummings, *Marx, Engels and national movments,* London: Croom Helm, 1980.

[22] Bryan S. Turner, *Weber and Islam: a critical study*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974, pp.7-21.

[23] Said, *Orientalism*, pp.314-320 and *passim*.

[24] *Ibid.* quoting B.Lewis, „Islamic concepts of revolution", in P.J.Vatikiotis (ed.), *Revolution in the Middle East and other case studies*, London: George Allen and Unwin, 1972, pp.38-39.

[25] B. Lewis, *The political language of Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1988, p.5.

[26] Samuel P. Huntington, „The clash of civilisations?", *Foreign Affairs* (summer 1993), pp.22-49.

[27] Clifford Geertz, *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia*, New Haven: Yale University Press, 1968. Geertz is not, in fact, what I later call a 'particularist'. He is quite prepared to draw general conclusions from particular local studies but they are not those of the text-based learned systems, cf. Clifford Geertz, *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York: Basic Books, 1983.

[28] Leonard Binder, *Islamic liberalism: a critique of development ideologies*, Chicago: Chicago University Press, 1988, p.80.

[29] An interesting attempt to explore this is the collections of papers from across the world in James G. Carrier (ed.), *Occidentalism: images of the west*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

[30] Bobby S. Sayyid, *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*, London: Zed Books, 1997, especially chapter 2.

[31] *Ibid.* p.38.

[32] Aristide R. Zolberg and Long Litt Woon, „Why Islam is like Spanish: cultural incorporation in Europe and the United States", in Council of Europe, *Religion and the integration of immigrants*, Strasbourg: Council of Europe, 1999, pp.27-51.

[33] This was reinforced by a tendency among researchers in the previous decades to analyse the otherwise rather large South Asian population into these categories for convenience, see J.S.Nielsen, „Other religions", in L.M.Barley *et al.*, *Reviews of United Kingdom statistical sources*, vol. 20 *Religion*, Oxford: Pergamon Press, 1987, pp.563-621, especially, pp.595f.

[34] Gerd Bauman, *Contesting cultures: discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

[35] Jorgen S. Nielsen, „Muslims in Britain: ethnic minorities, community or Ummah?", in Harold Coward *et al.* (eds.), *The South Asian religious diaspora in Britain, Canada and the United States*, Albany: State University of New York Press, 2000, pp.109-125.

[36] Sayyid, *op.cit.* p.39.

[37] *Ibid., loc.cit.*

[38] *Ibid.* p.40; Sayyid gives as an example of someone who does this Fred Halliday, *Islam and the myth of confrontation*, London: I.B.Tauris, 1996, p.114.

[39] Sayyid, p.41.

[40] Douglas R. Hofstadter, *Gųdel, Escher,Bach: An eternal golden braid*, London: Penguin, 1980, pp.158-177.

[41] It is what he in the previous chapter has called 'recursive' structures and processes, *ibid.* pp, 127-152.

[42] Sayyid, pp.23-26.

[43] *Ibid.* pp.117f.

THE DILEMMA OF THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE IN WESTERN ACADEMIA AND ISLAMIST FEMINISTS

Azza Karam[1]

Paper Presented at the Seminar on 'Sufism in Bulgaria', 19–22 May, 2000. Sofia, Rila Hotel.

INTRODUCTION:

> O God! If I worship Thee in fear of Hell, burn me in Hell; and if I worship Thee in hope of Paradise, exclude me from Paradise; but if I worship Thee for Thine own sake, withhold not Thine everlasting beauty.
>
> *Rabii'a al-Adawiyya, as quoted in Reynold Nicholson (1989: 115)*

> 'When I was a child (7 or 8 years old), I told my parents that I wanted to grow up and be a Prophet, like Muhammad was'.
>
> *Nawal al-Saadawi, in Amsterdam, April 1990.*

The above two quotes share in common a certain awe of religion to some extent, but also demonstrate the differences in terms of *what* is held in awe and *how*, such differences as are wrought by the contingencies of changing times. The above quote is from one of the Muslim world's most famous women mystic and Sufi leader of her time – Rabii'a Al-Adawiyya (d.801). Although common sense would indicate that there must have been more than one such devout Muslim around, history has passed but this precious record. While Rabii'a's words reflect a love and devotion to Allah, Nawal, one of the most controversial secular feminists of the contemporary Arab-Islamic world, indicates that it was the Prophet Muhammad (pbuh), who was held in awe by those around her. Hence, her desire to emulate this figure, as her future goal.

This 'change', for lack of a better word, is also mirrored in developments in scholarship on Islam (religion, politics, cultural and social organisation) in general. Over the last 5 decades, the study of Islam has witnessed various phases - from the exotic cum barbaric Orientalist norm, to the apologists, to the affirmation of its existence as generally one of many 'fundamentalist' movements, or as the most 'threatening' political movement after the end of the Cold War.

The last 5 years are witnessing a re-emergence of interest in the more 'spiritual' aspects of Islam, such as 'sufism'. The latter, however, is tempered with some sense of trepidation over the extent to which such movements are seen as 'scientific', 'legitimate' fields of study with an obvious social-political impact. It is almost as though sufism, with its multiple forms of emphasis on love and proximity to Allah, may be too 'redeeming' for the dominant and less flattering western images of 'Islam'.

Women's roles in the larger puzzle of studies on 'Islam', have often been used by some scholars as a means to undermine the entire religion. The fact that many women in the Islamic parts of the western empires were less educated and indeed, less *visible* than their male counterparts, was used by some to understate the extent to which the entire religion and cultural of 'Islam' was 'oppressive' towards women. In many ways therefore, gendered images of the so-called Islamic way of life, were an important feature of the manner in which Islam was portrayed. Graham-Brown (1988), and Ahmed (1992) are among the classic contemporary studies, which stress how gendered images of the Middle East (i.e. how women were portrayed vis-a-vis men - or not portrayed at all - in art, literature, and supposedly 'scientific' works - among other arenas), mirrored an Orientalist discourse, which portrayed the Muslim 'Other' as inferior, sly, cunning, lustful, and altogether less sophisticated than the 'western' counterparts.

And yet this was the 'knowledge' that prestigious philosophers, scientists, and even distinguished politicians portrayed of the Muslim 'Other'. It was only with the publication and ensuing debate, of both Turner's work, and most infamously, of Edward Said's *Orientalism* (1978), that a fundamental process

of questioning of how knowledge was manufactured and indeed, framed, by the experience of imperialism was generated.

Almost two decades later, the process of questioning of western academic knowledge production is still a 'rarely cooked' enterprise, which, though apparently ready to eat, is encasing an unfinished and tender interior. Today, however, the challenges are presented differently so as to reflect a fundamentally altered political situation, characterised by the so-called New World Order. The latter is merely denoting the fact that global political and economic power has shifted to the right, whence an ever more flagrant uni-polar and hegemonic mode. Admittedly, a great deal of critique of knowledge has emerged, in the form of questioning of the paradigm(s) of modernity and ensuing development, democratisation, and human rights issues. However, when it comes to critiquing western academic 'infallibility', and indeed, the possible responsibility that these fora may have in perpetuating human rights *abuses*, we have far to go.

In this paper, I present three main inter-related dynamics. Firstly, I look at some of the dilemmas involved in the processes of the production of knowledge in Western academia, particularly gendered dynamics. Secondly, I argue that this dilemma makes it difficult to see a very important phenomenon: that of Islamist feminists, and here I use some of the results of the fieldwork I carried out in Egypt in the late 1990s. And thirdly, I briefly discuss the manner in which such 'realities' may impact on current studies of Sufism in the western world.

I. THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE IN WESTERN ACADEMIA: PITFALLS OR PATTERNS?

Edward Said's critique, as outlined in *Orientalism* (1978), constituted an academic scrutiny and denunciation against all forms of misrepresentation and „cultural hostility", latent or otherwise, upon which Western `studies' of the Orient are based on. In fact, Said's main theme was referred to again in his later work *The World, The Text and the Critic* (1983), when he states that

> The entire history of nineteenth-century European thought is filled with such discriminations...made between what is fitting for us and what is fitting for them, the former designated as inside, in place, common, belonging, in a word *above*, the latter, who are designated as outside, excluded, aberrant, inferior, in a word, *below*. From these distinctions which were given their hegemony by the culture, no one could be free. The large cultural-national designation of European culture as the privileged norm carried with it a formidable battery of Other distinctions between ours and theirs, between proper and improper, European and non-European, higher and lower: they are to be found everywhere in such subjects and quasi-subjects as linguistics, history, race theory, philosophy, anthropology and even biology (13-14).

In a similar vein, Edmund Leach, in a conclusion to a historical sketch of social anthropology notes:

> We started by emphasizing how different are „the Others" - and made them not only different but remote and inferior. Sentimentally we then took the opposite track and argued that all human beings are alike; we can understand Trobrianders or the Barotse because their motivations are just the same as our own; but that didn't work either, because „the Others" remained obstinately the Other (1973:772).

Attempts to avoid cultural obscurities and understand „the Other" varied. One of these endeavours was cultural translation, and specifically translations - and transformations - of language. An attempt that is heavily (and rightly in my opinion) criticized by Talal Asad as necessitating that the anthropologist simultaneously act as translator and critic. Asad argues instead for the „inequality of languages which are a feature of the global patterns of power created by modern imperialism and capitalism" (Asad 1993:199). Asad proposes that „the anthropological enterprise of translation may be vitiated by the fact that there are asymmetrical tendencies and pressures in the languages of dominated and dominant societies" (Ibid).

Asad further suggests that these processes of asymmetrical power relations are what should be studied in order to determine „how far they go in defining the possibilities and the limits of effective translation" (Ibid). This, to my mind, is not unlike Foucault's articulation of „taking the forms of resistance against different forms of power as a starting point" to analyzing relations of power (Foucault in Dreyfus and Rabinow 1982:211). In other words, what I refer to as the politics of Othering, is *per se* not new, and in fact has been attempted through and within various studies of the Other. It is the relations of power behind these politics which in many respects fashion the direction, the extent, and the contexts in which these politics take place. Hence the importance of highlighting the role and functions of Western academia in the politics of Othering, and in the processes of the production of knowledge.

A PROBLEMATIC WITHIN THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE

The politics of social research and academia is an important ingredient of the *how* and *why* certain texts are written, and thereby how and why certain forms of knowledge are (re)produced. Steven Sangren in 1988 had already elaborated that academic politics condition the production and reproduction of ethnographic texts. According to him,

> whatever 'authority' is created in a text has its most direct social effect not in the world of political and economic domination of the Third World by colonial and neocolonial powers, but rather in the academic institutions in which such authors participate (Sangren 1988:411).

Mascia-Lees *et al* further point out that patriarchal social orders prevail in the academy and influence the choice and method of writing. In fact, they argue that some postmodern writings are an attempt by some to 'score' higher than others who inhabit the halls of anthropology departments and thereby

secure future jobs (Mascia-Lees, Sharpe and Cohen 1987). This criticism of male-dominated academia and its eschewed literary and intellectual output resonates with arguments made in both the United States and Britain for the femininization of the academy. Adrienne Rich's 'Towards A Woman-Centered University'[2] attacks the ways in which education is used as a weapon of colonization, while arguing that the solution lies in feminist pedagogy. The latter could, Rich maintains, legitimate personal experience and begin to change the reproduction of knowledge in academic institutions, and the content and priorities of research.

Marcia Westkott (1983) takes this further by arguing for feminist research that is *for* women rather than *about* women, and hence calls for engaging in 'negations [of current social realities which marginalize women] that yield transcendence [of these realities and into newer presumably more egalitarian ones]'. Westkott argues that „By engaging in 'negations that yield transcendence' our Women's Studies classes are 'educational strategies' for change" (Westkott quoted in Humm 1992:396). Westkott also argues that to achieve Rich's call for a 'woman-centered university', women have to be at the university and *in positions of power* within the university, in order to bring about change for other women.

In short, a body of feminist pedagogy emerged and developed, which outlines the problems, strategies and encounters between feminists/women's studies and patriarchal structures, within academia and the educational field in general (see Luke and Gore 1992). However I maintain, that arguments against the Western androcentric halls of academia, and the body of knowledge and literature concerning feminist pedagogy contain two major flaws - or absences.

Firstly, I find that with all respect and acceptance of validity and importance, there is an overemphasis on the problematic of male/female or androcentric/gynocentric bias in the production of the forms of knowledge. A similar criticism in fact, is levelled by a number of non-Western feminists against Western feminism. Namely, that the latter seems to be preoccupied with focusing on and furthering enmity between men and women. The second

absence I see in feminist arguments and body of knowledge, is that they serve to point out above all the problems faced by *Western* researchers in Western academia. What is yet to be sufficiently researched and is of vital importance as pointed out in this paper, is the extent to which Western academia, including *Western feminists within academia*, influence research writings by native (non-Western) feminists on their own native cultures and inherent feminisms. What unfolds in these situations is a power dynamic, wherein the traditional 'Other' of Western academia namely: feminists, are dealing with this relatively newer 'Other': native non-Western feminists - who study their own societies (in which they are simultaneously self and 'Other') from within the halls of Western academia. The complexities involved are compounded if those 'native' feminists do not share or profess the same discipline and/or ideology as their Western academic seniors, but are involved in multidisciplinary research agendas. What I contend is that while the possibilities of learning from each other are vast, the 'Othering' processes undertaken by Western academics in positions of power within Western academia, can be potentially counterproductive. For essentially those 'natives' conducting research are coming under the direct authority and control of Western academics, and the obvious power positions therein are, to say the least, imbalanced.

Keeping this imbalance of power in mind, similar and more radical and vocal criticisms of feminist pedagogy are registered by Black feminists in Western academia. Gloria Hull and Barbara Smith state that

> women's studies has become both more institutionalized and at the same time more precarious within traditional academic structures, the radical life-changing vision of what women's studies can accomplish has constantly been diminished in exchange for acceptance, respectability, and the career advancement of individuals (Hull and Smith as cited in Humm 1992:400).

What is more, Hull and Smith state clearly that „we cannot change our lives simply by teaching solely about `exceptions'

to the ravages of white-male oppression" (Ibid). In other words, white feminist pedagogy may fall into the same pit as its initial oppressor, and actually end up oppressing „the Other" - using the same techniques. Bell Hooks talks of a similar dilemma when insisting that it is not simply the creation of an alternative or new discipline within academia that will lead to emancipation or freedom from oppressive structures of creating knowledge. In fact, Hooks argues that

> as individual critical thinkers, those of us whose work is marginalized, as well as those whose work successfully walks that elusive tightrope with one foot on the radical edge and one foot firmly rooted on acceptable academic ground, must be ever vigilant, guarding against the social technology of control that is ever ready to co-opt any transformative vision and practice (1990:132).

Hence the importance of addressing the problems within Western academia, where the production of knowledge by native/ non-Western researchers is influenced by the reproduction of certain oppressive means. Based on my discussions with colleagues from the different Western universities, we identified certain mechanisms whereby our work is devalued and silenced, and our academic identities Othered and dehumanized. These mechanisms, inherent in the politics of Othering and culled from our experiences, are described in the following lines.

Delegitimation of the native researcher's work by Western academics is not uncommon, in some instances by outright denial of the 'objective' validity of the work carried out, or simply by ignoring the substantial scholarly input, and sometimes physical *presence,* of the native non-Western researcher. In other instances aspects of the native researcher's work are simply appropriated as their own - thus denying the originality of the ideas presented and ignoring the researcher's labour. The power dynamics render it such that to complain about this is to risk pitting the reputation of established educators against that of the starting and as yet even untenured researcher. At an obvious disadvantage, the non-Western researcher may and often does choose to remain silent.

Yet in other cases, the sources and methods used by the researcher are questioned, 'dis-acknowledged' and thus invalidated. One seemingly popular technique is to deny knowledge of and thus importance to, particular Indigenous sources that the researcher may wish to rely on. Similarly, misunderstandings and lack of awareness of the situation of the 'Other', may prompt dismissal of certain precepts while insisting on other areas of interest which are less valid in different contexts. Such attitudes of denigration and delegitimation from a position of imposing power and the ultimate right to approve written texts, can lead to the „reification of the silence" of the native researcher as 'Other'. This academically sanctioned power imbalance highlights serious problems of privilege/ underprivilege, that still divide Western feminists from their Southern, non-Western and native counterparts.

Effectively, what is underlined here is that Western academia is another field where the self/Other issue goes beyond Man/ Woman and firmly enters multiple layered domains of Western academics/Indigenous ('non-Western') academics. The latter is a realm with its specific baggage of power relations, which in turn, have direct epistemological implications for writing research. One's research is intended not only for the readers - feminist and otherwise - back home and among the general Western audience. But in fact, what we - as non-Westerner researchers - must and do keep in mind is that this has to be read *and approved* by Western academicians before it is even legitimized as research material at all. These are very important considerations which one cannot afford to ignore. The implications of this reality on one's own academic and feminist convictions, as well as on the end product of writing are stimulating at best, and frustrating at worst.

I thus continue to be fascinated by the distinction (and discrimination) between 'Self' and 'Other' (see Bell *et al* 1993 and Kandiyoti 1996) - particularly with regard to Western feminist ethnographical theorizing, which in some cases assume certain aspects of that which traditional male ethnography is accused of. More precisely, the work of white Western feminist ethnographers on 'third world women' - where the distinction between Self and

Other is clear-cut - is often regarded as evidently ethnographic. Meanwhile the ethnographic work of 'indigenous' feminists is scrutinized on more detailed grounds, in an attempt to question the validity of both the knowledge gathering and writing processes. In other words, Western feminist anthropologists and ethnographers are credited with 'gendering the fields' and pioneering diversity in ethnographic methodology, as well as resisting traditional male, highly structured knowledge gathering techniques. Yet in my experience, and that of other Non-Western researchers in Western academia, Western feminist criteria for such anthropological/ ethnographical work when carried out by native feminists in their own societies, become more rigid and frustratingly limiting (see Ong 1980, Lorde 1984, Chow 1991, Mohanty 1991). The expectations are that indigenous feminist ethnographic writing must be limited in scope (e.g. to life stories only, or to in-depth daily descriptions of particular aspects of life) and must be wary of theoretical material. Put differently, it is as if the indigenous Other is firmly and incessantly being Othered and continuing to be the Other, while to the Western Self is attributed the responsibility of widely researching and ultimately 'saving' this Other. Rey Chow succinctly phrases a similar point in the following:

> Vis-a-vis the non-Western woman, the white woman occupies the position, with the white man, as investigator with „the freedom to speak". This relation, rather than the one that says „we are all women", is particularly evident in disciplines such as anthropology and ethnography. What has become untenable is the way Western feminism imposes its own interests and methodologies on those who do not inhabit the same sociohistorical spaces, thus reducing the latter to a state of reified silence and otherness (Chow in Mohanty *et al* 1991:93).

Bell Hooks makes a parallel statement when she says,

> When I do write in a manner that is experimental, abstract, etc., I find the most resistance to my choosing that style comes from white people who believe it is less „authentic". Their need to control how I and other people write seems to be linked to the fear that black folks writing in ways that show a

preoccupation with self-reflexivity and style is a sign that they no longer „possess" this form of power (Hooks 1990:130).

These are but some of the complications involved in writing research in Western academia, which have implications not only on the process of writing itself, but (consequently) also with regard to the manner in which the final presentation of the text to the readers takes place. The Othering of the indigenous author is part and parcel of the entire data gathering and writing process, and has many unresearched consequences vis-a-vis Self/Other relationships.

Most important in my opinion, is the necessity of acknowledging the endurance of the politics of Othering in general, and their changing shapes and dimension within Western academia in particular. Moreover, the recognition of the significance and impact of the politics of Othering on the scientific output of knowledge on Islam in general, and on Muslim women in particular, is equally crucial. In this regard, I argue that the process of Othering has effectively made it very difficult to acknowledge a very important phenomenon which has been developing and taking various shapes in the Islamic world: i.e. Islamist feminists. 'Islamist', or activists of political Islam, is used to refer to quintessentially political movements aimed at capturing state power, and the Islamisation of society and state. 'Feminists', an equally controversial term, is used to *characterise the activities carried out by those who are motivated by an awareness that society tends to privilege men over women, and whose aims thus include the creation of a more just society for all, in which men and women share parity in rights and obligations.*

II. THREE GENERATIONS OF ISLAMIST FEMINISTS IN EGYPT[3]

Not all women (and men) who are active within Islamist movements in Egypt are feminists - as the understanding stated above indicates. Few of those who share the viewpoint that women are less privileged to men, and are actively aiming to better this

condition, would accept the largely 'Western term' of feminists. So why am I using the term? I use the term 'feminist' in order to differentiate between Muslim women who are politically involved and who do so with a feminist 'consciousness' and clear women's rights agenda, and those who are politically involved, but without such portfolios. I contend that in Western academia, the relative silence over the issue of Islamist feminists, particularly relative to the drama over political Islam/fundamentalism/'terrorism', is intimately related to the dilemma over the supposed 'objectivity' of knowledge production. But here I run ahead of myself. Let us first look at who and what Islamist feminists are and what they do. In order to do so, I have chosen to focus on my home country, Egypt, and to present the progression of ideas and aspirations over three generations.

A notable difference between these women and some male Islamists (with the exception of Sayyid Qutb), is that the women surveyed here are activists in the real sense of the word. Whether it is Zaynab Al-Ghazali (born in 1917), Safinaz Qazim (born in 1939) or Heba Ra'uf (born in 1965), all three are politically active and have been so since their teens: joining demonstrations, giving talks, organizing protests and above all, writing. It is by looking at their written works, and through interviewing them, that the material of this paper is presented. Moreover, these women are active in the field of women's issues - writing, advising, campaigning, ostensibly in the name of all Muslims, but also on specific issues related to women. Each of them has admitted to realizing that women are oppressed in today's world, and each of them, in her own way, combats this oppression in the name of a proper Islamic society and state. They are thus presented as Islamist feminists.

I chose these three women because each has a following among many women Islamists interviewed. In the case of Zaynab Al-Ghazali[4], her reputation as 'a soldier of God' is almost legendary not only among women, but also among men Islamists. These women each form a different generation of Islamist women leaders. Qualities of assertiveness, eloquence and ability to attract a following, are attributed to them (sometimes in less kind terms) by both their Islamist followers

as well as their feminist colleagues - both Muslims and secular - though the latter see themselves more as oppositionists to Islamists than their colleagues.

Compared to other Islamist women I met, Qazim and Ra'uf were most eloquent as to their beliefs and the reasons behind their activism. I am not able to give voice to all those I met, so I chose the ones that I felt were most concerned with the socio-political consequences of their gender identity, and could elaborate their ideas on who they were and why they were doing their work. Above all I am attempting to present the voices of the feminists among these women. I sought those who (a) were aware and consistently tackling specific issues relating to women; (b) could elaborate on their innovative reasons for joining Islamist movements and believing in Islamism; and (c) whose insights were novel and yet could be traced in terms of continuity with each other.

Zaynab Al-Ghazali set up her own Muslim Women's Association (MWA) at the age of 18, in 1936. The MWA had to contend with continuous harassment and eventually banning from the Nasser regime. Al-Ghazali herself was imprisoned and tortured. Representing the next generation of Islamist women's activism, Safinaz Qazim was highly impressed with Malcolm X when she met him during her years of studying art in the United States. On her return to Cairo, she has campaigned vigorously for an Islamic society. She was also imprisoned by Sadat during the latter's self-declared 'purge' of all oppositionists in September 1981. Refusing to join any one group, Qazim levels her criticism and proposals for alternatives principally through her pen. Heba Ra'uf, the youngest and 'most recent' generation, uses different podiums to air her ideas and declare her Islamist solidarity. These podiums include Cairo University (where she is Lecturer and completing her Ph.D.), and the Muslim Brotherhood - Labour Party Alliance. Ra'uf also writes in opposition newspapers (*Al-Ahali* and *Al-Sha`b*) about a variety of issues pertaining to Islam and society.

> It is true that I am over seventy [years of age] but my call has not been defeated. My voice will continue to ring till the last day of my life. I am still able to practice the *Da'wa* through giving lessons to some of the Muslim sisters and attending Islamic conferences, and I pray to Allah to grant me success and help me to accomplish my desires to elevate Islam and Muslims (Al-Hashimi 1990:53).

Al-Ghazali's founded her own group, the Muslim Woman's Association in 1936. One of her major publications is her memoirs of her prison years under Nasser, which she wrote as an explicit documentation of the atrocities. She has written innumerable articles published in Islamic newspapers and magazines all over the Muslim countries. She has also lectured extensively in Pakistan, USA and Saudi Arabia. Many books have also been written about her, since she maintains a formidable influence among both men and women Islamists in all parts of the Muslim world.

Al-Ghazali's basic tenets regarding the role that Muslim women should occupy, is a secular feminists' nightmare. She begins by arguing that there is no such thing as a separate „women's issue" within Islam. In fact she upholds that

> If we study the secret behind the backwardness of Muslims, we will find that one of its first causes is the imagining of issues invented by the enemies of Islam in order to attract the Muslim people's attention away from the large issue of returning Islam to its former pride and glory, to steal [Islam's] world from the circle of retardation or what they call 'developing', or third world (Al-Ghazali 1986:44).

She maintains that Islam's perception of men and women is unified. It is as a nature that has divided into two, and neither is complete without the other. Having said that however, Al-Ghazali then proceeds to outline in detail what is expected of women in any Islamic society. A good Muslim girl's responsibility is towards God and parents. It is principally a matter of obedience. The status of parents is holy and sacred as is that of God. What emerges is a

girl who accepts, obeys and is passive until it comes to acting as a religious beacon, or example, for the rest of the community-then, activism of a sort becomes necessary. These values sound somewhat contradictory, especially since nowhere does Al-Ghazali urge that the activism should be turned against parents who may not be particularly religious. So that on the one hand, the girl has a duty to be religiously active, but on the other hand, she must also be obedient. In a paper entitled „*Dawr al-Mar'a fi bina' al-Mutama`*" (the Role of Women in the Building of Society), which she presented at the conference of Muslim Women in Lahore (November 1985) Al-Ghazali states,

> Woman's role in society is to be a mother, to be a wife...What has happened since we have left the circle of natural disposition to the circle of invention ...Generations whose brain cells have been poisoned by drugs so they have become skeletons and human distortions, an ugly picture for a human drawing ...For a few limited pennies we have sold our motherhood and then we ask about the role of women in society? What kind of a society is this where the home that forms the seed of the society has been ruined by tearing women between home and the workplace (Al-Ghazali 1985:4).

Like her male colleagues, Al-Ghazali sees that this terrible state of affairs is a result of a 'Western conspiracy'. She warns that

> The West which has lied and fraudulently claimed that they have liberated women, will be faced with the natural end of the circle of time when things return to their natural order. Then they will know that they have destroyed both home and work the day they betrayed the world and called for the necessity of women being rented in order to obtain her food and drink from the fruits of her own labour, so she became a human distortion and an available commodity for the lust of the wolves. So do not be fooled by her being a Prime Minister. Women's skill in the rearing of her sons and preparing them for their leading and productive roles in society is far more valuable and useful (Ibid).

No distinction is made between all these different Western influences she talks about. This lack of specification and constant homogenization of the 'forces of evil' is something that most Islamists do when talking about the 'external threat' to Islam. Al-Ghazali argues that Zionism is this external force which is dooming the Muslim world. It is Zionists, she argues, who have „ordered the Muslims to become 'hippies' and order Muslim women to bare their bodies and they order Muslims to export from their countries singers and dancers" (Al-Ghazali 1983:24).

The 'enemies of Islam', in Al-Ghazali's opinion, call for further heretical things such as the separation of religion and politics. This separation is viewed by Al-Ghazali as a „crime" which all Islamic countries are perpetuating, since „Islam cannot live as long as it is separated from its laws" (Ibid:23). Moreover, she argues also that „a society's worth can be measured by its leaders". This reference alludes to Arab leaders (most of whom are still around today), none of whom was, in Al-Ghazali's opinion, worthy of leadership over a Muslim society. Herein are many of Al-Ghazali's opinions on the current state.

As Al-Ghazali continuously and repeatedly emphasizes, women's main and indeed only role - as she puts it, „firstly and secondly and thirdly" - is to be a good wife and mother. The role of the mother is to bring up the next generations of Muslim children who have been heavily indoctrinated in Islam.

Similarly, when referring to the role Afghan women should play during their struggles against the Russian occupation, Al-Ghazali stresses the aspect of encouragement. In her opinion, Afghani women could contribute to the *jihad* against the Russians by

> injecting the *mujahidin* (fighters) with enthusiasm with her tender and enthusiastic words to the child, the youth and the elderly men. An enthusiasm with which she can renew the souls of *jihad* for *jihad* (Al-Ghazali 1988b:27).

Women's roles during conflict situations is therefore a continuation of their roles as mothers and wives. Theirs is primarily, it seems, a vocal endeavour to fire up the male fighters. This, even though she refers in the same interview to the Muslim woman

combatants during the early years of Islam. What kinds of roles are envisaged by Al-Ghazali, then, for childless women? Herself childless, Al-Ghazali has poured her heart into Islamist activities. Judging by her example then, motherless women should become full-time soldiers of God.

Not only that however, but Al-Ghazali literally holds women responsible for the sorry state of Islamic culture and all Islamic societies. Addressing herself to women in an article entitled „My Lady!“, Al-Ghazali pontificates:

> Yes my lady you are responsible for our dependency on those non-Muslims who are the callers for disbelief, immorality and chaos...With you women have gone to adorning themselves and rebelling against our religion and all our inheritances...Yes my lady you are responsible for all this decline of Islamic culture and its supremacy, its advancement and giving to life, that giving which has been assigned by God for the Islamic community in order to be the best community ever revealed to people (quoted in Al-Hashimi 1990:115).

Al-Ghazali states that because women are unable and/or unwilling to put all their energies and efforts into being good wives and good mothers, the family and home has suffered, and with it the whole Islamic society. So women therefore, in her reasoning, are the reason why everything is going wrong in the Muslim world. Women are, at this rate, quite formidable and powerful figures. Women's duties as wives and mothers, she reiterates, are far more important than working in a company, or factory, or laboratory.

> God in His infinite wisdom has created with His creativity and power the woman's natural disposition in such a way that she specializes in making a man happy and comfortable, so he [the man] can improve his productivity and do his duty wisely and observantly by her, and she will not find this man unless we find him the protective family which is clever with its capabilities (Ibid).

Al-Ghazali argues this point by saying that a man cannot bear to do more than God has assigned him. So why then, she

questions rhetorically, does woman want to carry the double burden (of family and work) simultaneously?

> My daughter, what have you got from the calls for equality, and what have you got for deviating from your disposition?...The disposition of women that ordains her to live in order to build...To build men...to build great women who build men to become a great *umma* [nation] (Ibid).

Hence women's roles as indirect builders (but builders nevertheless) of the Muslim nation. Not that there is an inequality being called for, Al-Ghazali hastens to point out. Quite the contrary, using a verse from the Quran to stress her point, Al-Ghazali says that women are equal to men when it comes to faith and belief. God apparently does not distinguish the efforts of the two sexes. So what more equality does the Muslim woman want, she asks.

The irony lies not so much in what Al-Ghazali preaches, but in her own lifestyle. She herself declares about her work: „For I pledged to Allah on the day I established the Group (Muslim ladies) that I would never submit my life to anybody beside Him" (Al-Ghazali 1995:14). Moreover, she describes her marriage to her husband, as „only a contingent worldly event, but brotherhood in Allah is everlasting: it does not elapse nor can it be measured in the world and all that is therein" (Ibid:169). What she says here clearly implies that there are more important things than marriage, namely, spreading the Islamic *Da`wa* or faith

It is important to point out however, the significant change in Al-Ghazali's position with the passage of time. When asked, around the 1980s, direct and specific questions about the roles that Muslim women should play in modern societies, Al-Ghazali began to talk of „choice". In other words, in comparison with her discourse as quoted above, a change takes place in Al-Ghazali's discourse in which she acknowledges that women should themselves determine in what way they wish to participate in society. The following illustrates this shift in her discourse,

> There is an attempt to curtail Muslim women's roles in life and this is a baseless attempt. In my opinion a Muslim woman

can work on two levels: the first is that she brings up her children in the spirit of Islam, and in our circumstances she must explain to them that their land in Palestine and Afghanistan is unjustly taken and God's orders are delayed, and that their inescapable duty is to change these corrupt circumstances in the Islamic world. The second level is that she herself joins in this *jihad* [struggle], and in the absence of Islamic law I see it as a duty of every Muslim. It is up to the Muslim [woman] to balance it out and arrive at the most positive outcome to this situation (Al-Ghazali 1985:38).

In other words, Al-Ghazali that as long as Islamic law is absent, Muslims are in some state of war. In such a situation, women have an important and active role to play - which they must determine for themselves. Yet, the role visualized by Al-Ghazali is one in which she hastens to deny any inequality between men and women, and in which women's work in the name of Islam - whatever that may be - is a duty. It is these seeming contradictions which underlie much of what Al-Ghazali has to say as far as women are concerned.

Yet, the subtle alteration in her discourse may well coincide with an increasing sense of urgency felt by the Islamists to reach their political goals quicker. On the other hand, Al-Ghazali herself may have realized that after 30 years of activism, the younger generation was going to have to be involved on its own terms. This generation is relatively less influenced by her, and saturated with various values. Moreover, some of the secular activists of the time had proven, by now, that they could also succeed in attracting a growing number of members.

SAFINAZ QAZIM

„I wish we had no feminism here [in Egypt] at all"[5].

Qazim is a rarely mentioned figure in the literature on women Islamists in Egypt. Though by no means sharing the same social impact and consequent 'grandeur' of Al-Ghazali, Qazim remains

a figure to be reckoned with. In her early fifties, she is of the generation which learned and was guided by Al-Ghazali, and forms the link between her and the Islamists of the 1990s, who are in their twenties and thirties.

In our first meeting, I noticed that her bookshelf boasted a picture of Khalid Al-Islambuli, Sadat's assassin. Qazim sat under that picture and held fort eloquently about Islamism and feminism. She was one of those imprisoned by Sadat during his last days and consequently views Al-Islambuli as a „liberator, who freed me from [state] oppression and tyranny".

Preferring to work alone and not be part of any group or movement, Qazim thus affirmed her lack of confidence in institutions and contemporary organizations - whether governmental or not. Moreover, where Al-Ghazali has travelled extensively to preach her gospel, Qazim, after returning from a study trip to the United States in the late 1970s, did not travel afterwards for the purpose of lecturing. Also, Al-Ghazali's Islamic education was more extensive and long standing than that of Qazim. The latter's initial education and training was in journalism and the arts, and her Islamic knowledge is derived from her extensive readings and studying of Islam.

Qazim's viewpoints are interesting precisely because of the characteristics that differentiate her from Al-Ghazali. Qazim speaks from the standpoint of a Muslim woman who was Westernized in both outlook and demeanour, lived in the West for a few years in the 'heady sixties', and 'came to Islam' as a result of these contacts with the Western world. She comes into Islam with first hand experience of being a Muslim, Arab, middle class, woman intellectual who was faced with negative Western reactions to all these different aspects of her identity.

Her heaviest criticisms are levelled against all aspects of Muslim society which she perceives as being „ape imitations of the West" (Qazim 1986:21). In her criticisms she sketches the dichotomy which she believes `the West' tries to impose, to discredit and eliminate cultural authenticity and religion.

> In the face of Europe stands the 'cancelled' world with its cultures and beliefs, wherein all its achievements have been

reduced to completing the tools necessary to imitate Europe - most important of which are 'Westernization' and 'Secularization'...This so that the 'cancelled' world can come forward with its accreditation papers to be accepted within 'Modernity': And in this 'cancelled' world, wars take place which end up in secular dictatorships which force their masses to take religion lightly and eliminate it from their worlds, if not forcing them in some instances to atheism. All this while whipping these countries into obedience so that they become dutiful 'monkeys' obliged to imitate this statue of worship: 'Europe' (Ibid).

She refers to this age as that of „euro-ameri-zionism". She also predicts the fall of „euro-ameri-zionism" in much the same way as both the Roman and Persian empires did. In her perception,

> the „euro-ameri-zionist" age and the age of „Islam" are „two opposite ages: antagonists: every right in the „euro-ameri-zionist" age is a wrong in the „Islamic" one and all that is good in the „Islamic" age is hated and waged war against in the „euro-ameri-zionist" age. It is impossible to combine the ages, impossible to be neutral among them, and it is impossible to continue and link between them (Ibid:23).

Nor is there any possibility of a smooth transition between them anyway, Qazim asserts. In fact, she maintains that the move from one age to the other has to be free, radical and thorough.

Qazim decries state power which does not treat people as citizens, but rather as „hostages or captives" with which it can do what it pleases. At the same time however, she sees other civil institutions in society (such as human rights and civil liberties associations) as being no better. Qazim contends that these institutions include among their members people of „intense backwardness and ugliness [of character], and have a residue of suspicious and primitive behaviour which abuses freedom and human rights" (Ibid:28). In fact, she maintains that „we might well prefer the police of injustice and criminal statehood to these"(Ibid).

In effect, Qazim is describing the feelings reiterated by many Islamists, that both state and non-Islamic or secular institutions are not a successful social alternative. This argument has a logical conclusion which is encased in their calls for an „Islamic solution" to all problems. The Islamic solution is attractive precisely because it is `new'- in the sense that it has not been tried yet. This is supposedly in contrast to other avenues offered by the state and by secular organizations, which, they argue, have proven their inefficacy, as well as their sharing of similar diseases: corruption and hypocrisy of their members.

As far as women are concerned, Qazim, unlike Al-Ghazali openly admits that women have been and continue to be oppressed. This oppression is manifested in their ignorance of religion and of their rights and obligations within it. Were they to be knowledgeable, she argues, unhappiness caused by fighting with family, with society, with culture would not feature so much. Instead, women would be valued, respected, and stronger. She maintains, however, that this oppression has little to do with their sex and more with general tyranny. Thus, she refuses to acknowledge it as simply a matter of women's oppression.

> There has been oppression against women, but that is a result of ignorance (*jahiliyya*) and barbarism (*hamajiyya*). These are pre-Islamic legacies. It is very important to make a distinction between our heritage (*irth*) and what actually takes place. It is not the oppression of man to woman, but the oppression of someone who does not fear God to a fellow human being[6].

She insists that „there are issues which are far more serious than women's oppression or inability to obtain her rights, like the forbiddance of believing in the one God"[7]. Here she is referring again to the impact of Western hegemony which she perceives as being idolatry.

Qazim says of feminism:

> I am one of its most ardent enemies, be it here or in the rest of the world. There is a general principle within Islam that there must be justice. It follows that as a Muslim I can play

and take a role in my society. I have no case that is „woman's", rather I have a case of a victim of injustice. It could be described that as a Muslim who *happens* to be a woman, I deal with a victim of injustice who also *happens* to be a woman. This is a fundamental difference with a feminist. A feminist works from the conviction and basis that she is aiding those of her sex[8].

Feminism is thus perceived by Qazim to be the embodiment of much misrepresentation and harm to women. She sees feminism, as divisive because of its sexism: „feminism ultimately leads to a fight between two camps: men and women". She also contends that feminism is as bad as, if not worse than, Zionism. In fact, she describes and equates feminism and Zionism with a „women's nationalism". All, she claims, attempt to be separatist and claim a certain space as exclusively their own - at the expense of another integral segment of society (Qazim 1994a:45). In an interview with Qazim published in *Al-Ahram Weekly*, she asserts that

> I am all for women's liberation...In my view, a woman's commitment to shari'a is the highest degree of liberation a woman can achieve. It is true that many of the rights which shari'a grants to women are violated, but it is also true that women should strive to gain those rights. In doing so, women should seek those rights as human beings, avoiding the sexist perspective[9].

To Qazim, feminism is a movement which „is not for women's liberation, it is a movement which chains women [to a certain erroneous idea] and alienates women from their humanity[10]". In sum, it is unnecessary. But as far as contentions around women's equality go, Qazim maintains that, „Allah gave certain different blessings to men and women, but these are partial differences that do not mean inequalities - *there is a unity of kind*" [emphasis added][11].

Moreover, Qazim's argument revolves around the by now familiar theme, that women are in fact preferred (by God) to men because of their childbearing functions. Whereas men, on the other

hand, are preferred over women because of their physical strengths and their concomitant capacity to be financial providers. Hence, in this functional preference lies the equality between the sexes.

> The basis in Islam is the equality between man and woman despite the admission of the difference between them. Difference does not mean inequality...One should not desire the attributes of the other. For Allah is just. And ultimately there is balance (Qazim 1994b:103).

Another important aspect of Qazim's ideas is her belief that some commandments in the Quran are simply to be accepted, without questioning. One of these commandments relates to the hijab, or the veil, and the other to husbands' rights to beat their errant wives. With respect to the latter she says

> A Muslim woman should not object to the Quranic text. If God, in His holy book, says that it is the man who can beat a woman for disobeying His orders, then a woman has to accept God's will[12].

As far as the veil goes, Qazim argues that it too is an unquestionable Islamic injunction and thus, „primarily a matter of obedience" (Ibid). The next main argument for wearing of the hijab is, according to Qazim, that it forces men to deal with her [the veiled woman] on an equal footing, because they will be attracted by the mental rather than the physical attributes of women. Qazim maintains that the veil is what enables women to have a pronounced and as open a public appearance as they wish. With the veil, Muslim women can achieve all the rights accorded them by Islam. According to Qazim, Islam

> which is the religion of freedom and liberation and the honouring of human beings, [has given women the right] to education, choice of husband, inheritance, work, consultation, and the effective participation in building their emerging societies (Qazim 1994b:117).

Qazim's message, then, reads that women can have many rights as long as they pay the perceived necessary price of obedience to God. But this price is also necessary because it

delineates a fundamental point that we as Muslims are stating: that we are proud and superior to 'Western' influences. Obedience to Allah's laws - as opposed to man-made ones - is a reaffirmation of our cultural authenticity, and our unique identities as Muslims in a heathen world.

HEBA RA'UF

Heba Ra'uf is in her early thirties, is a wife and mother of three, and is teaching assistant in the Political Science Department at Cairo University, as well as editor of an internet journal. Having received a relatively exclusive Western (German and English) education up to university, Ra'uf is an interesting and telling example not only of motivations behind recourse to Islamism, but also of the *empowering* potential it can represent for many Muslim women.

Misperceptions about the Western 'Other' abound in Heba's Islamist ideas: „The top school curriculum setters in France are homosexuals!"[13]. Apparently, there is a fear that the openness involved with declaring homosexuality would lead to the spread of it. Whereas containment - i.e. if occurring discreetly - and public disdain would reduce the rate of spreading. „I don't want this openness, I am against homosexuality, let them practice it inside their homes!"[14]. Another perception of the Western 'Other' has to do with ideas that the West purportedly has on motherhood. The West supposedly discredits and sees motherhood as unnecessary.

> 20 years from now, motherhood in the West will be a matter of adoption, and adoption under the guise of a do-gooder charitable goal [said in a very sarcastic manner]. Why else is there a negative birth rate in France? - because motherhood is becoming unnecessary![15]

Armed with her negative experiences and misconceptions, Ra'uf explains that she felt she had to make a choice. At the threshold of university, Ra'uf realized she was going to chose for

how she would act for the rest of her life. Either she would 'give in' and become Western-oriented, or she would seek an alternative authenticity from her own cultural background - Islam. She chose for the latter. In effect, Ra'uf was seeking a means to assert both her independence vis-a-vis unwelcome patterns of self-definition, and her simultaneous willingness to be part of a collectivity with a legitimate self-affirmative mission. Full of her memories of oppressive 'Westernism', she opted for what she felt satisfied her need for some form of vindication against 'Westernism' in all its forms. This provided her with a sanctified sense of value and purpose.

Ra'uf was tutored by the two giants of Islamist activism, Zaynab Al-Ghazali and Safinaz Qazim. Ra'uf in effect represents the younger generation of Islamist women activists and leaders in Egypt. However, the continuity she thus represents should not be taken to mean identical points of departure, or even conclusions. Ra'uf's discourse represents an important difference from that of her male and female colleagues. Islamist discourses tend to address women and related issues as at best part and parcel of a larger struggle, and at worst, of secondary and inferior importance. Ra'uf, while supporting the importance of a larger social and political struggle, has nevertheless diligently shifted her focus, in such a manner so as to clearly and yet subtly, give women's issues some centrality. She has achieved this in a number of ways.

Firstly, Ra'uf's Master's degree was devoted to an elaborate and carefully thought out dissertation which respected traditional authoritative Islamic texts, but came out with refreshing and novel interpretations on women's roles. Ra'uf then confidently argued that according to highly valued Islamic scholarship, women were allowed to occupy the highest public functions *as long as they were qualified*. Distinctions therefore should not be based on gender, but on qualifications. Arguing thus, Ra'uf effectively backed up the claim that qualified women should be entitled to occupy such positions as heads of states or judges. By adopting this stance, while simultaneously rendering herself a leader of many of the younger Islamist women, Ra'uf combines courage with wise political manoeuvre.

Secondly, Ra'uf's public stance whether with younger female Islamist 'conscripts', or via her work as an editor of the woman's page in Al-Sha'b[16], also highlight her relatively 'liberal' stance. According to her

> women become more influential in traditional societies in transition characterized by a lack of a stable base. The weighing scale should be God, for if affairs are left to men only they will be despots, and if left only to women, they will be malignant[17].

Ra'uf also explicitly states that she laughs „at mosque preachers who address women, because they do not enter into politics but try to concentrate on women related things only"[18]. She is here referring to traditional preachers, and some of those who are busy signing up new conscripts, who only talk about women's duties and obligations. According to Ra'uf, this kind of proselytizing is unproductive since it separates women's issues from broader political participation. Judging from what her Islamist colleagues critique of feminism, this sounds like 'feminism in reverse'.

Thirdly, Ra'uf's standpoint on women, a cornerstone of her overall Islamist advocacy, is relatively innovative. In an interview with Middle East Report, she argues that women's liberation in Muslim societies „necessitates a revival of Islamic thought and a renewal within Islamic jurisprudence". Moreover, in the same article she claims that she is not aiming at reconstructing Islamic law (as opposed to deconstructing it) - but „actually defending Islam from stagnation and bias" (Ra'uf Ezzat 1994:26).

Despite these new approaches to women's rights, Ra'uf adamantly refuses to recognize the legitimacy of feminism or feminist advocacy on women's rights, claiming it to be divisive and individualistic. Feminism is, according to her, „not necessary", since Islam is not only a way of life but a „very political existence". Moreover, feminism is but a vestige of the West that does not apply to Islamic cultures. Besides, Ra'uf argues,

> Feminism aims only at women, has one ever heard of 'masculinism?! 'In order to address the whole issue of

women's oppression, one must address the whole society. It is both men and women who have to be targeted, especially since we must aim to change the traditional way of thinking of the whole fabric of society[19].

Effectively, Ra'uf maintains that an Islamic liberation movement targets both men and women together, with the aim of changing the existing mentalities which result in gender oppression. Because she, like many other activists, believes that feminism in its current form is divisive, she feels it would not benefit liberation.

Ra'uf criticizes the lack of importance accredited to the family both in certain traditional Islamic interpretations, and in Western studies. She claims that both streams of thought traditionally emphasize the family as a purely social unit, performing functions such as affection, fulfilment of sexual desires, and so on. Both ignore the vital political role that the family functions have. „Instead of elevating the role of the family to regard it to be as important as any public activism, the family was denigrated as a `private' matter"[20]. This occurs, she argues, despite the famous feminist dictum of „the personal is political", thereby proving that feminism has failed in its own message.

Ra'uf takes this argument further along two main themes. The first is that political authority should be vested in the family as opposed to the state. The state, especially in its present form, is ill equipped to handle all the responsibilities which are wrongly expected of it. As a religiously corrupt regime, the legitimacy of the state becomes highly questionable. Further, Westernization has defiled the government's policies, resulting in the spreading of destructive Western values of individualism, which in turn have contributed to the breakdown of Islamic family values. It was precisely these values of solidarity at all times, and mutual respect, protection and status for family members, with their consequent dependable structures, she argues, which offered women protection. Their absence is one of the reasons behind women's oppression.

Ra'uf's central argument, and what she builds up to, is that the family as a unit is a micro process of the state, wherein the

same procedures for management and articulation take place. The importance of the family, according to her, is that in undemocratic societies, it becomes the one public/private institution that the state cannot ban. „No state can ever forbid people to have families“[21]. Thus, the family effectively becomes the main bulwark of freedom for all its members - men and women - against state oppression. Inherent in this argument is her assertion that in the same manner, the family also becomes the guarantor of freedoms among its members.

Ra'uf's second theme follows from this, wherein she argues that the dichotomy between public and private (a vestige of some Western feminist and anthropological theories) is a falsehood, since the private - i.e. the family - is a microcosm of the larger public arena where power is exercised[22]. Ra'uf thus effectively appropriates the feminist dictum of „the personal is the political“ herself, and adds the dimension of the family to it. In her theorization, the personal (woman) is the public (family) is the political (state). Further, she contends that just as *shura* (consultation) should be realized in the running of the state, so it should also take place in the running of the family. As Ra'uf states „Islam considers family as the starting point for any real Islamic society. The same values [operating in the macro public arena] should dominate“[23].

Ra'uf argues that women should be actively involved in the running, management and defense of their Islamic nation (*umma*). „Military service should become obligatory for women as well as for men“, she states, since the Muslim nation is effectively in a state of war. In this she is picking up from the claims made by many male Islamists (e.g. Muhammad Al-Ghazali) who nevertheless go on to restrict women's military duties to nursing the injured, preparing meals, and so on.

Ra'uf also claims that „raising children is a very important political function“, and thus

> Family is not an obstacle, it can be turned into an obstacle. Women who stay at home for some time bringing up children, are participating in protecting that unit [the family] in society; practising social socialization, giving their children certain

probably positive values. Then these women can go and perform other public and equally important roles. No one has 24 hours to devote to only one sphere[24].

Ra'uf's last sentence is in direct contradiction to Al-Ghazali's earlier affirmations. Nevertheless, there is an obvious idealization of the family in much of Ra'uf's argumentation, notably with regard to its liberating potential for women. She ignores the fact that much of the oppression and violence women suffer is a result of the internalization of certain harmful social norms and their practice ***within*** families. Practices such as female circumcision for example, are carried out at the behest of mothers on their own daughters. Though the state plays a role in institutionalizing oppressive patriarchal structures, to idealize the family in opposition to the state is to perpetrate the same dichotomy of thought that Ra'uf herself tends to criticize - „we must stop thinking and seeing things in dichotomies"[25].

Ra'uf describes her goal as that of changing the dominant paradigm „from within". By using the traditional sources she pays her respect to them, while simultaneously seeking their reinterpretation and innovation. Similarly, she strategically places herself within the dominant Islamist trend, but actively works to promote her version of what it is that women should be doing. Ra'uf presents a personal political example, which is legitimized by a tactically placed religious discourse.

What is significant about Ra'uf is her gradual but definite shift away from the patriarchal emphasis of Al-Ghazali and Qazim's main arguments. Though much of her discourse carries within it the vestiges of anti-Westernism, and especially anti-feminism, she nevertheless elaborates and emphasizes women's roles. Whereas she maintains, along with her mentors, that there is no such thing as a separate women's issue, she develops an elaborate structure which serves to protect and enhance women's socio-political roles and rights - the family. By intentionally breaking the barrier between public and private, Ra'uf has quite cleverly created a way out of the glorification of motherhood as women's only role. She thus implies that *motherhood and the family are political roles*. By stating it in such a way she is deconstructing and reconstructing Muslim

women's roles. Indeed, male Islamists such as Qutb and Husayn have stressed the importance of women's domestic role within an Islamic society. But theirs was a quest to reconstruct the social glorification of motherhood which in itself, is not new. What *is* new however, is precisely that which Ra'uf herself personifies and argues for: the *political mother*. It can be correctly argued, however, that Ra'uf's advocacy for the role of political mothers are merely what Al-Ghazali has typified for a long time, in her role as political activist and mentor for younger men and women Islamists. However, Al-Ghazali has herself occupied political motherhood while preaching domesticity and an indirect political role as the primary role for other women. Ra'uf on the other hand has theorized the role, is living it, and sees it as part and parcel of any woman's involvement within Islamism. It remains important to note that Ra'uf's formulation of political motherhood excludes technically would seem to exclude barren women. However, Al-Ghazali's living of the role indicates that barennes need not be a deterrent - after all, a barren woman can still fulfill the role of the mother. Moreover, if the family is the political arena and the constituent of a state, then sisters are also capable of playing an important guiding political role as members of this family-state[26].

Ra'uf has sought a liberating discourse of empowerment from within an Islamist hegemonic paradigm, effectively creating a subnarrative to the grander narratives of Islam. In sticking to and arguing within the dominant paradigms, Ra'uf has maintained a continuity with Al-Ghazali and Qazim and other male Islamists. But in arguing for women's liberation from within that hegemonic paradigm, she has attempted to make a break - which is in apparent contradiction to her argument that women do not need a separate issue. By emphasizing the family, Ra'uf is seeking to bridge „the gap" between men and women and argue for a collective (Muslim) enterprise, which is contrasted to Western individualistic and divisive feminism. Yet, as I will argue shortly, she effectively participates in creating consent for, and thus perpetuating the hegemony of male Islamist ideology.

What is consistent in the arguments made by both men and women Islamists is the dichotomy in analysis and presentation:

good/bad, Muslim/Western (or non-Muslim), legitimate/non-legitimate, public/private, man/woman. By constantly maintaining these binarisms, Islamists are using their own forms of reflexivity. This, in turn, is part and parcel of their own discursive strategies and disciplinary power. For to be with them is to be good, Muslim, legitimate, public and male. Whereas to be against them is then bad, Western, illegitimate, private and female.

By employing such divisive binarisms as a means (intentional or otherwise) of disciplinary power, Islamists are accomplishing two things. Firstly, they are continuously strengthening their power base by delineating who/what they are against. And secondly, they are coopting all the 'womanpower' they need to carry out what is effectively an Islamic revolution. This latter aspect of coopting womanpower however, is done quite cleverly with a built-in safety mechanism, so to speak: the justification *to legitimately exclude them later on*. For not only has the domestic sphere become glorified, but motherhood itself is now the ultimate political occupation which only women can excel at. By elaborating her thesis of women's liberation via the family, Ra'uf is thus sanctioning the bases that once in power, Islamists can then tell their women members to continue their *jihad* and *da'wa within* the politicized family. So women are not necessarily being told to 'go back to the homes', but in a sense, even at the peak of their activism, they had never left the home. The implications of such an elaboration remain to be seen.

Clearly, Islamist feminists do not all 'wear their ideas' in the same fashion. Al-Ghazali's views, though championing some ideal of womanhood, nevertheless remain a traditional visualization of women as obedient wives, wonderful mothers, and great soldiers of God. Yet the latter appellation refers more adequately to her than to her advocation of other Muslim women's roles. The contradictory stances she takes between, on the one hand her public and assertive role and the on the other hand, the private obedient role she advocates for Muslim girls and women, delegitimizes much of what she says. Nevertheless, Al-Ghazali remains an Islamist pioneer and one who has tutored and mothered generations of Islamist men and women. Also important

to keep in mind is that Al-Ghazali's ideas on women did not remain static throughout her career. In fact, her conceptualization of women's roles witnessed a gradual shift in the 1980s due to the exigencies of the political enterprise, and the demand for a broader power base, which necessitated a more active participation of women in Islamist movements.

As far as feminism is concerned, Qazim's ideas are far more elaborate, and hence critically targeted, than Al-Ghazali's. The reasons for this lie in the fact that feminism - and especially a secularized and Westernized version of it - became more problematic at around the same time that Islamism itself became a dominant feature of Egyptian political life, i.e. during the mid-1970s and 1980s. Furthermore, with both a literary background and a spell in the United States, Qazim was far more exposed to radical Western feminist theory, which she took to be the meaning of all feminisms. The latter meant that while she was more prepared than Al-Ghazali to recognize and admit the oppression of women, she was more vehement and clear in her opposition to the manner in which 'feminism' is propagated.

Ra'uf constitutes a continuity with Al-Ghazali and Qazim in so far as she herself is a disciple of moderate Islamist thought, is a believer in „Islam is the solution" motto, and sees the power of the state as repressive and illegitimate. Ra'uf, Al-Ghazali and Qazim are all in the same continuum in so far as they share and perpetrate the dichotomous visualization of Islamist thinking, with all its resulting exclusion of the ideas of „the Other". All three women are popular leaders with their own set of `disciples', thereby furthering Islamism through using and developing their disciplinary power, and remaining firmly under - and benefiting from - Islamist hegemony in Egyptian society. Moreover, all three Islamist feminists would not be caught dead with `feminism' as a self-definition.

Where Ra'uf breaks with her former mentors - male and women activists - is to use the same dichotomizing strategies and hegemonic framework to argue for a more openly feminist stance. And here feminism is used in the sense in which I defined it earlier on: as an awareness of women's oppression because of

their gender, and the willingness to directly undermine this oppression, and create an egalitarian society. Ra'uf seemingly argues for an authoritative family to replace the state, and a political mother within that family-state structure as the authority. By so advocating, Ra'uf is simultaneously calling for a mechanism that would protect women, while paving the road for women to become leaders within it.

Effectively, when looking at Islamist feminism we began with 'natural dispositions', moved to the dictatorship of society and state by euro-ameri-zionism, and ended up with family states and political mothers. Contemporary politics indicates that political motherhood will emerge as a triumphal norm adaptable to and possibly adopted by many other feminists across the board. The essence of this position is that it builds a bridge between what is sacred and what is practical for many women of today. As such, it has the potential to build bridges between the different forms of women's convictions, allowing for their belief in the sanctity of motherhood, while entitling them to public participation and indeed, politicizing all these „traditional" roles and rendering one and all, a moral and political obligation. Thus, the irony would be that whatever the fate of Islamist politics in Egypt and the rest of the Arab world, political motherhood may survive as the strongest legacy yet - of Islamism.

III. IN CONCLUSION: THE IMPLICATIONS FOR SUFISM AND THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE IN WESTERN ACADEMIA

Muslim feminism is now a popular term and acknowledged reality largely as a result of work carried out by 'indigenous' scholars in the Western world, and not because it is 'suddenly' emerging. In fact, Muslim feminism has been around since the inception of Islam itself, and some would argue that the prophet Muhammad (pbuh) himself, was the first feminist. In order to render their findings legitimate, especially since they were directed against mainstream 'truth' (that Muslim women are oppressed,

subjugated, and find it very difficult to know their rights, let along fight for them), these scholars had to adopt Western scholarly techniques, and firmly place themselves within Western theoretical discourse. This then, is the price for 'knowledge', and 'truth' to be discovered.

When it comes to Islamist feminism, the popular myths and stereotypes have yet to be shelved. It is true to say that it is almost not politically correct to argue for (as opposed to against) Islamism, let alone to render Islamist feminism a legitimate discourse. Political Islam is still 'a threat' to mainstream Western consciousness, and, by implication, scholarship. Willy Claes, the former Secretary-General of NATO, formalised this perception when he declared that Islamic fundamentalism was the next world threat, after the fall of communism. Hence, Islamist feminism must also remain on the backburner for now: a series of realities and dynamic political discourses, that are to remain on the margins.

One cannot help but wonder therefore, if women's voices and realities are subject to a larger movement before they can be heard, what of Sufi women? Thus far, Sufism has not warranted studies as detailed as those on broader Islam more generally, nor has it generated the kind of interest evoked by political Islam. Does this mean that women's voices within Sufism are deemed to be silent until such time as the larger movement becomes 'legitimate scholarship' or a 'threatening' Western phenomenon?

Among the conclusions one can draw from the above sections, two are inter-related and stand out most clearly when discussing research on Sufism in the Western academic context. These can be formulated in the following terms:

1. Western academia is still struggling with the process of 'engendering' knowledge that emerges from the Other, and in this case concerning the Muslim world and Islam. This is not to say that western academics do not have an impressive body of knowledge and information about Islam. On the contrary, 'Islam', in its broadest sense, is probably the most studied Other in the Western academe. Similarly, the field of women and/in Islam is another heavily researched topic, rich with ideas, perspectives,

and in material. The point is that the voices of laypeople, activists and researchers from among the Muslim communities – whether in the Muslim countries or in Western ones – still remain relatively marginalised from the mainstream 'scientific' discourses of knowledge in the Western world.

One possible outcome of this is that both the priorities and the methodologies for studying emerging manifestations of Islamic culture and faith, are not necessarily being set by those who are practising and preaching them, but by those who are 'scientifically observing' them. The latter will have definite implications on the kinds of 'knowledge' about the Other which emerge and are in the process of formulation. Having said that, however, it must also be pointed out that attempts to challenge hegemonic Western ideas and perceptions of the Other are already being undertaken in a number of ways. Among these are the current projects being undertaken about Sufism, which are effectively attempts to bring into mainstream 'knowledge' an important socio-political manifestation, long ignored or seen as secondary in importance to 'popular' Islam and/or political Islam. These efforts, while commendable, need to be wary of the pitfalls described earlier – such as the ignorance of the critical agendas and priorities of different, and often competing researchers of Sufi orders.

In addition, the role that women play within Sufi orders has to be seen not simply as a matter of acknowledging ' the woman thing', but rather, as a critical analytical tool in understanding how it is that certain social patterns can be replicated within 'holy orders'. As other presentations will undoubtedly clarify, gender relations within Sufi orders are an under-researched issue, despite the potential it has to highlight how power relations within these groups are both structured and maintained.

2. Alternative forms of women's activism which lie outside of the boundaries of mainstream knowledge of Islam, remain marginalised in terms of popular imagination and understanding, as well as in terms of scientific knowledge and information. The presentation on Islamist feminisms highlighted how difficult it was to recognise, understand, and indeed, research

an important and ongoing phenomenon. Not only were Islamist feminists generally not keen on being referred to as 'feminists', but despite their influence and dynamism, they are *still* on the margins of our knowledge of the religion and the region. In other words, because they are so controversial, diverse, and complex, they remain in a 'blind spot' as far as our awareness and appreciation of them is concerned.

So what is the implication of this? Firstly, despite obvious shortcomings, many still feel that Islamism/political Islam can only be 'oppressive' or 'detrimental' to women. Thus effectively impeding full appreciation of the multiple forms of activism some Muslim women are *choosing* and *moulding* in contemporary politics. The general surprise (both in the East and West of the world) as to the role that Iranian women are playing in the current political process, reflects the eschewed understanding that many had of what the Islamic revolution of 1979 and its aftermath entailed for Iranians. Surely, women had been nothing but oppressed by Islam and the revolution, so how and where does this 'sudden' activism and support for Islamic reform come from? Our understanding of the dynamics may have been enhanced, had we been prepared to conceive of women's diverse religious and non-religious strategies for emancipation, and had we been prepared to listen to the many Iranian researchers and activists who spoke of 'Islamic feminism' and the few who spoke of 'Islamist feminism'.

Secondly, because Islamists in general have a specifically political agenda, they have been put under scientific and governmental scrutiny locally, regionally and internationally. Yet, despite all this attention, gendered positions, as indicated, are still seen through a very narrow-minded framework. Using elementary logic therefore, one can only speculate on what these limited perceptions can mean for as yet marginalised phenomenon such as Sufism

Will we give ourselves a chance to research and attempt to understand what women are doing that is revolutionary, empowering and restraining and confining? In other words, when do we start to acknowledge that the processes of formation of 'knowledge' are not immune from the prejudices and flaws that

our political systems continue to perpetuate? It would seem critical to begin to listen to the 'Others' among us who may be saying what we do not wish to hear, and who may be appearing in forms we do not wish to see. And they have always been, and will continue to be, right under our very noses.

BIBLIOGRAPHY

Al-Ghazali, M. *Qadaya Al-Mar'a: Bayn Al-Taqalid Al-Rakida wa Al-Wafida* (Women's Issues: Between Old and Incoming Traditions), Cairo: Dar Al-Shuruq, 1992 (in Arabic).

Al-Ghazali, Harb *Istiqlal al mar'a fi al islam* (The Independence of Women in Islam), Cairo: Dar Al Mustaqbal Al 'Arab, n.d. (in Arabic).

Al-Ghazali, Zainab *'Al Jam'iyyat al nisa'iyya'* (Feminist Organisations...) in *Al Da'wa*, Number 42, November, 1979 (in Arabic).

Al-Ghazali, Zainab 'Dawr Al-Mar'a fi Bina' Al-Mujtama"(The Role of Woman in the Building of Society), Unpublished Paper - Presented at the Conference of Muslim Women, Lahore, November 1985 (in Arabic).

Al-Ghazali, Zainab *Ayyam min hayati* (Days of My Life), Cairo: Dar Al Shuruq (8th printing), 1986 (in Arabic).

Al-Ghazali, Zainab *'Ibnati Hadhihi Al-Sutur Elayki'* (My Daughter These Lines are For You), in *Lewa' Al-Islam*, 11 Dec, 1988 (in Arabic).

Al-Ghazali, Zainab *'Dawr Al-Mar'a Al-Muslima'* (The Role of the Muslim Woman), in *Al-Umma*, October 1988 (in Arabic).

Al-Ghazali, Zainab *Return of the Pharaoh: Memoir in Nasir's Prison*, (Translated by Mokrane Guezzou) London: The Islamic Foundation, 1995.

Al-Masri, Sana' *Khalf al-Higab: Mawqif Al-Jama'at al-Islamiyya min Qadiyyat al-Mar'a* (Behind the Veil: The Position of Islamist Groups on the Woman's Issue), Cairo: Sina, 1989 (in Arabic).

Al-Nafeesy, Abdallah (ed.) *Al-Haraka Al-Islamiyya wa Ru'ya Mustaqbaliyya* (The Islamic Movement and a Future Outlook): Papers on Self-Criticism, Cairo: Madbouli, 1989 (in Arabic).

Al-Nasr, Mahmud Saif *'Shaikh Sha'rawi wa imra'a a' Khati'a'* (Shaikh Sha'rawi and a Sinful Woman) in *Al Ahali*, 3 July, 1985:8 (in Arabic).

Al-Qaradawi, Yusuf *Fatawi Mu'asira li Al-Mar'a wa Al-Usra Al-Muslima* (Contemporary Fatwa for the Muslim Woman and Family), Cairo and Oman: Dar Al-Ira' and Dar Al-Dia'a, 1991 (in Arabic).

Al-Sha'rawi, Muhammad. *Al-Mar'a Al-Muslima* (The Muslim Woman), Cairo: Maktabet Zahran, 1992 (in Arabic).

***Al-Said, Rif'at** *Hassan Al-Banna, Mata, Kaifa wa Limatha?* (Hassan Al-Banna: When, How and Why?), Cairo: Madbuli, 1977.

Altorki, Soraya 'At Home in the Field' in Soraya Altorki and Camillia Fawzi El-Solh (eds.) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1988.

Altorki, Soraya and El-Solh, Camillia Fawzi (eds.) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1988.

Asad, Talal, 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Ashmawi, Sa'id M. *Al-Islam al-Siyasi* (Political Islam), Cairo: Sina, 1987

Badran, Margot. 1991. „Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt." In *Women, Islam and the State*, ed. Deniz Kandiyoti, 201-236. London: Macmillan.

Basu, Amrita (ed.) *The Challenge of Local Feminisms: Women's Movements in Global Perspective*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview, 1995.

Burgat, Francois *L'Islamisme en Face*, Paris: La Dũcouverte, 1995.

Butterworth, Charles E. and William Zartman (eds.) *Political Islam* London: Sage, 1992.

Burton, Clare *Subordination: Feminism and Social Theory*, Sydney: George Allen and Unwin, 1985.

Butler,,Judith *Gender Trouble*, London and New York: Routledge, 1990.

Chow, Rey. 1991. „Violence in the Other Country: China as Crisis, Spectacle, and Woman." *In Third World Women and The Politics of Feminism, ed. C.T.Mohanty et al, 81-100*. Bloomington: Indiana University Press.

Diamond, Irene and Lee Quinby (ed.) 1988. *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, Bsoton: Northeastern University Press.

Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow. 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.

El-Sayed, Moustapha, 1990. 'The Islamic Movement in Egypt: Social and Political Implications', In Ibrahim Oweiss (ed.) *The Political Economy of Contemporary Egypt*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University.

El-Sayed, Moustapha, 1994 'A Civil Society in Egypt?', in Augustus R. Norton (ed.) *Civil Society in the Middle East - Volume 1*, Leiden: E.J. Brill.

El-Solh, Camillia Fawzi and Judy Mabro (eds.), 1994. *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality*, Oxford: Berg.

Fangari Al-, Muhammad S. 1992. „Hawla Qadiyyat Aslamat al-`Ulum" (On the Issue of Islamizing Knowledge), *Manbar Al-Sharq* (Pulpit of the East). 1:95-99. (In Arabic).

Foucault, Michel 'Sexual Discourse and Power' in Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman (eds.) *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Foucault, Michel 'The Subject and Power', Afterword in Hubert Drefus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Foucault, Michel *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (Edited by Colin Gordon and Translated by Colin Gordon et al.), New York: Pantheon Books, 1980.

Foucault, Michel *The History of Sexuality*, Volume 1: 'An Introduction', New York: Pantheon, 1978 (translated by Robert Hurley).

Foucault, Michel *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, London: Penguin Books, 1977 (translated by Alan Sheridan).

Geertz, Clifford 1989. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Oxford: Polity Press.

Gramsci, Antonio 1971. *Selections from the Prison Notebooks*, London: Laurence Wishart.

Guenena, Nemat 1986'The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt', *Cairo Papers in Social Science*, Volume 9, Monograph 2, Summer.

Haddad, Yvonne Yazbeck and Findly, Ellison Banks (eds.), 1985. *Women, Religion, and Social Change*, Albany, New York: State University of New York Press.

Hartsock, Nancy C.M. 1991. 'Foucault on Power: A Theory For Women?', in Nicholson, L. (ed.) *Feminism/Postmodernism*, London and New York: Routledge

Hekman, Susan J. *Gender and Knowledge: Elements of A Postmodern Feminism*, Oxford: Polity Press, 1990.

Hoffman-Ladd, Valerie J. 'Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt' in *International Journal of Middle East Studies*, Volume 19, 1978:23-50.

Hooks, Bell. 1990. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press.

Hull, Gloria and Barbara Smith. 1982. „The Politics of Black Women's Studies." In *All The Women are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us are Brave: Black Women's Studies*, eds. G.T. Hull, P. Bell Scott and B. Smith. New York: Feminist Press.

Humm, Maggie. ed. 1992. *Modern Feminisms: Political, Literary, Cultural*. New York: Colombia University Press.

Husayn, Adel 'The Arab Woman: A Future Perspective' in *Manbar Al-Sharq*, №.5, January 1993.

Jayawardena, Kumari. 1988. *Feminism and Nationalism in the Third World: In the Early 19th and 20th Centuries*. London: Zed Books.

Kandiyoti, Deniz (ed.) *Women, Islam and the State*, London and New York: Macmillan Academic and Professional Ltd., 1991.

Kandiyoti, Deniz (ed.), 1996. *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, London and New York: I.B.Tauris.

Karam, Azza. 1998. *Women, Islamisms and State: Contemporary Feminisms in Egypt*. London: Macmillan.

Khamis, Muhammad 'Atiya (ed.) *Al harakat al nisa'iyya wa silatuha ma'al ist'mar* (Feminist Movements and Their Relations with Imperialism), Cairo: Dar Al Ansar, 1978 (in Arabic).

Leach, Edmund. 1973. „Ourselves and Others." *Times Literary Supplement*, 6 July.

Lies, Mascia et al. „The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions From a Feminist Perspective." *Signs*, 15: 7-33.

Lorde, Audre *Sister Outsider: Essays and Speeches*, New York: The Crossing Press, 1984.

Luke, Carmen and Jennifer Gore eds. 1992. *Feminisms and Critical Pedagogy*. London and New York: Routledge.

Lyotard, Jean-Francois *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1986.

Massiri, Al-, Abdelwahab. 1993. „Al-Ru'ya Al-Me` rifiyya Al-Imberyaliyya" (The Imperialist View of Knowledge), *Manbar Al-Sharq* (Pulpit of the East). 7:55-66. (In Arabic).

Malti-Douglas, Fadwa *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Cairo: American University in Cairo Press, 1991.

Macleod, Arlene Elowe *Accomodating Protest: Working Women, The New Veiling, and Change in Cairo*, New York: Columbia University Press, 1991.

Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott (eds.) *Fundamentalisms Observed* (Volume I), Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education* (Volume II), Chicago: The University of Chicago Press, 1993a.

Marty, Martin E. and Appleby, R. Scott (eds.) *Accounting For Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Volume IV), Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Mernissi, Fatima *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (Revised Edition), London: Al Saqi Books, 1985(1987).

Moghadam, Valentine *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1993.

Mohanty, Chandra T., Ann Russo and Torres Lourdes, eds. 1991. Third World Women and The Politics of Feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Moore, Henrietta L. *Feminism and Anthropology*, Cambridge: Polity Press, 1988(1991).

Morsy, Soheir A. 'Fieldwork in My Egyptian Homeland: Toward the Demise of Anthropology's Distinctive-Other Hegemonic Tradition' in Soraya Altorki and Camillia Fawzi El-Solh (eds.) *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1988.

Nicholson, Linda J. *Feminism/Postmodemism*, London and New York: Routledge, 1990.

Nicholson, Reynold, A. 1989. *The Mystics of Islam*. London: Penguin/ Arkana

Okeley, Judith and Helen Callaway (eds.) *Anthropology and Autobiography*, London and New York: Routledge, 1992.

Qazim, Safinaz *'An Al-Sijn wa Al-Hurriyya* (On Prison and Freedom), Cairo: Al-Zahra' li Al-'Elam Al-Arabi, 1986 (in Arabic).

Qazim, Safinaz *Fi Al-Sufur wa Al-Hijab* (On Non-Veiling and Veiling) Cairo: Maktabet Wahba, 1982 (in Arabic).

Qazim, Safinaz *'Al Ra'ida Nabawiyya Musa wa In'ash dhakkirat al umma'* (The Pioneer Nabawiyya Musa and the Reviving of the Nation's Memory) in *Majallat al hilal*, January, 1984 (in Arabic).

Qazim, Safinaz *'Al-Mar'a Al-Muslimma wa Al-Tahaddiyyat'* (The Muslim Woman and the Challenges) in *Zahrat Al-Khaleej*, 4 December 1993 (in Arabic).

Qazim, Safinaz *'Al-Feminism: Harakat Al-Getto Al-Nissa'iyya'* (Feminism: The Ghetto Feminist Movement) in *Al-Mussawar* 24 June 1994 (in Arabic).

Qazim, Safinaz *'Madha Ya'ni an Takouni Mar'a Muslima?'* (What does it mean To You to be a Muslim Woman?) in *Zahrat Al-Khaleej*, 29 January 1994 (in Arabic).

Qazim, Safinaz *'Badihiyat Tama Nisyaniha'* (Forgotten Basics), in *Zahrat Al-Khaleej*, 12 March, 1994 (in Arabic).

Qutb, Sayyid *Milestones* (3rd Edition), Delhi-6: Markazi Maktaba Islami, 1991.

Rabinow, Paul (ed.) *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought* London: Penguin, 1984.

Rich, Adrienne. 1980. „Toward a Woman-Centered University." *In On Lies, Secrets, Silence: Selected Prose 1966-1978.* London: Virago.

Sa'id, Amina *'Hadhihi al-dhahira ma ma'naha?'* (This Phenomenon, What Does it Mean?) in *Hawa*, 18 November, 1972 (in Arabic).

Sa'id, Amina *"Awda illa hadith al ziyy, hadhihi al dajja al mufta'ala ma ma'naha?'* (Back to the Issue of Dress, This Show of Fuss...What Does it Mean?) in *Hawa*, 2 December, 1972 (in Arabic).

Sa'id, Amina *"Eid al sufur 'Eid al nahda'* (Feast of Unveiling, Feast of Renaissance) in *Hawa*, 24 March, 1973 (in Arabic).

Said, Edward. 1978. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books.

_____. 1983. *The World, The Text and The Critic*. London: Vintage.

Sangren, Steven P. 1988. „Rhetoric and the Authority of Ethnography." *Current Anthropology* 29 (June): 405-24.

Sawicki, Jana *Disciplining Foucault: Feminism, Power and The Body*, London and New York: Routledge, 1991.

The Quran (Translated by N.J. Dawood), London: Penguin Books, 1970.

Tucker, Judith E. (ed.) *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

Turner, Bryan S. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London and New York: Routledge, 1994.

Tyler, Stephen, A. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1987.

Westkott, Marcia. 1983. „Women's Studies as a strategy for change: Between Criticism and Vision." In *Theories of Women's Studies*, eds. G.B. Bowles and R. Duelli-Klein. London: Routledge.

Zakaria, Fouad 'The Standpoint of Contemporary Muslim Fundamentalists' in Nahid Toubia (ed.) *Women of the Arab World: The Coming Challenge - Papers of the Arab Women's Solidarity Association Conference* (Translated by Nahed El Gamal), London: Zed Books Ltd., 1988.

Zakaria, Fouad *Al-Sahwa Al-Deeniya fi Mizan Al-Aql* (The Religious Revival in the Balance of the Mind), Cairo: Dar al-Fikr, 1989 (in Arabic).

NOTES

[1] Dr. Azza Karam is a Lecturer in Politics at the Centre for the Study of Ethnic Conflict, School of Politics, at the Queens University in Belfast. Her e-mail is: a.karam@qub.ac.uk.

[2] In Adrienne Rich (1980), *On lies, Secrets, Silence: Selected Prose 1966-1978*, London: Virago.

[3] This section is part of a larger study looking at political Islam and state relations more generally, in Azza Karam, *Women, Islamisms and the State* (Macmillan, 1998).

[4] Not a relation of Sheikh Mohammad Al-Ghazali.

[5] Personal Interview, October 1994.

[6] Personal Interview, October 1994.

[7] Personal Interview, October 1994.

[8] Personal Interview, October 1994.

[9] „Liberation Through God's Word", by Dina Ezzat, *Al-Ahram Weekly* (2-8 March, 1995:3).

[10] Personal Interview.

[11] Personal Interview.

[12] Interview with Dina Ezzat, *Al-Ahram Weekly.*

[13] Personal Interview, October 1995.

[14] Personal Interview, October 1995.

[15] Personal Interview, November 1994.

[16] Al-Sha'b is a weekly opposition newspaper published by a coalition of the Muslim Brotherhood and the Labour Party.

[17] In a personal interview, November 1994.

[18] Statement made during ICPD, September 1994.

[19] Personal Interview, September 1994.

[20] Ra'uf elaborated on this during a talk given at the International Conference on Population and Development (ICPD), which was held in Cairo in September 1994. Significantly, Ra'uf was sharing a panel with a high ranking member of the Islamist dominated Labour Party.

[21] Statement made by Ra'uf during ICPD, September 1994.

[22] This was Ra'uf's main argument during her ICPD talk.

[23] ICPD, September 1994.

[24] ICPD, September 1994.

[25] Statement made during ICPD, September 1994.

[26] I must admit my own responsibility for the latter expounding and interpreting of some of Ra'uf's ideas. Ra'uf is still busy with her thesis and I am not aware of any written or published material of hers which expounds such elaborations.

ETHICS AND ETHNOGRAPHIC RESEARCH IN THE CONTEXT OF SUFI TARIQAS

Mustafa Draper
CSIC
Dept of Theology University of Birmingham

INTRODUCTION

The purpose of this paper is to outline the basic contemporary issues with regard to ethics and ethnographic research and to generally apply these to the study of Sufi tariqas, giving a number of case examples from field research. The paper aims to place the ethical issues of field research on Sufi tariqas in the broader theoretical debate and, in the case examples, raise specific questions which require reflection rather than provide the answers to ethical questions. Ethnographic field research requires flexibility on the part of the individual researcher and this extends to requiring a fluidity and flexibility in reaching ethical conclusions about both its process and presentation.

Most contemporary introductory texts to ethnographic research cover the issue of ethics in both the fieldwork and the dissemination of the research data. The general consensus of such texts is that ethical issues have not necessarily been considered fully in the previous generations of anthropological research, but these issues have become more pertinent in the last ten years. As Wolcutt states: „Ethical concerns led eventually to an epoch of self-criticism: What right do we have to go among others and collect and tell their stories?" (Wolcutt 1999:140). He further states: „... [the] new intensity in ethnography is especially evident in two topics of perennial interest: continued agonizing over ethical issues and concern for – and about – efforts to speed things up." (Wolcutt 1999:266)

Research in social contexts inevitably necessitates the consideration of ethical questions, both in the choice of the research topic, the field research process and the dissemination of data. There are not necessarily easy solutions to the ethical dilemmas that arise from such research (Bailey 1996:10). Blaxter et al, summarise these dilemmas:

> Any research project is likely to raise ethical issues. This is particularly so if it involves people directly, but may also be the case even if you conduct your research entirely on documentary evidence. It is important, therefore, that you are aware of these issues and how you might respond to them. You owe a duty to yourself as a researcher, as well as to other researchers and to the subjects of and audiences for your research, to exercise responsibility in the processes of data collection, analysis and dissemination. (Blaxter et al 1996:146)

Before examining the particular issues of field research, there is a general issue concerning the purpose of research. Some research is ethically motivated, focussing on research which will inform social policy for social change. Other research will be focussed on advocacy on behalf of a particular social group. Such motivations in research may well be seen as ethically laudable. Much research, however, does not have an explicit ethical purpose and is essentially motivated for the purpose of increasing scholarly understanding, testing, experimenting or developing social theory, or simply the recording of social histories. Wolcutt, perhaps rather cynically, challengingly states that:

> Altruism and research make strange bedfellows. The dark art is to get others to think that your research is for their good, and perhaps to try to convince yourself of it as well, all the while looking for anything you might do to make this really happen. The call today is for collaborative or participatory research; in an early day we talked of „action research" involving participants, or applied research intended to bring about desired results. Best intentions notwithstanding, I think we must concede that the person who stands to gain the most from any research is the researcher. (Wolcutt 1995:136)

This is not to say that research doesn't have benefits, both materially, politically, socially, for the subjects of research, but that the primary motivation of much research, in all academic disciplines, is to benefit the researcher and the academic institution. It doesn't appear that Wolcutt is condemning such motivations, rather that it is perhaps important, from the outset of a research project, to be clear about intentions.

THE PROCESS OF RESEARCH

For the individual researcher, the most immediate ethical considerations arise in the process of conducting fieldwork. There are a number of issues involved, including the role the researcher plays in the group being studied. An insider has different ethical considerations to an outsider. However, the primary issue in the process of research is concerning whether the research is conducted *overtly* or *covertly*, whether the researcher is explicit with the subjects of the research concerning the nature and intentions of the research project, eliciting informed consent, or whether the researcher is deceptive in the process of fieldwork and fails to explicitly, either entirely or partially, state the nature of the research or even that research is taking place at all. The tension between these two positions revolves around the issues of ethical integrity (overt) and academic/objective integrity (covert).

Bailey outlines clearly the two positions, giving the arguments for and against covert research, though she explicitly rejects such research on ethical grounds; she considers that *informed consent* is an important component of ethical research, though acknowledging that the issue is still debated. She states:

> To get informed consent, the researcher must make those being studied aware of the following:
> 1. That they are participating in research
> 2. The purpose of the research
> 3. The procedures of the research
> 4. The risks and benefits of the research

5. The voluntary nature of research participation
6. The participants' right to stop the research at any time
7. The procedures used to protect confidentiality. (Bailey 1996:11)

She further states that:

> ... An ethical field researcher should not: (1) harm those being studied, (2) harm the setting, (3) harm the researcher himself or herself, (4) harm the profession represented, or (5) harm the reciprocal relationships formed in the setting. (Bailey 1996:13)

Bailey argues that the reciprocal relationships formed in field research „... form the moral basis of ethical decisions relating to field research ... Because researchers expect those in the setting to be honest with them, the reciprocal nature of the relationship is harmed if the researcher engages in deception; therefore, field research that employs deception is considered unethical." (Bailey 1996:13)

Does deception facilitate an understanding of the field setting? Bailey argues that the researcher, though temporarily experiencing this setting can never fully enter into the context:

> Realistically, it is nanve to think that we can succeed at deceiving those being studied in a field research setting. While it is possible to do field research in a setting where one is a member prior to the research, this is not often the case. In most instances, the researcher is an outsider. The researcher often differs in age, social class, educational level, skin color, grooming habits, body language, religious affiliation, country of origin, customs, and worldview. Most group members will be aware that the researcher is new to the setting; consequently, deceiving the members about the researcher's dual role is probably not possible. (Bailey 1996:14)

Bailey rejects the use of deception in the field context, arguing that it may prevent insight in the subject and restrict the ability to honestly assess the data. A particularly valid point, which concerns the insider-outsider issues in field research, is that: „ ... most people

[research subjects] allow researchers to ask certain questions, such as those that are stupid or blunt, that are not allowed of insiders." (Bailey 1996:15)

Blaxter et al, also concur with Bailey concerning overt fieldwork and informed consent:

> Ethical research involves getting the informed consent of those you are going to interview, question, observe or take materials from. It involves reaching agreements about the uses of this data, and how its analysis will be reported and disseminated. (Blaxter et al 1996:146)

Although stating her position regarding the overt-covert debate, Bailey does outline the arguments in favour of covert research, stating that overt research may be counterproductive in field research. Arguments justifying covert research include the following:

> Informed consent causes reactivity so that the research subjects censor their behaviour, leading to a justification for convert methods to achieve greater objectivity
> In a natural setting, the subjects may not be harmed
> Deception is a normal part of human interaction and that honesty will lead to the censoring by research subjects
> Informed consent is seen to protect the interests of the powerful
> Informed consent can be dispensed with in the context of the benefits of the research against the potential risk. (Bailey 1996).

There are no clear ethical solutions to the issue of deception in field research, either by omission or commission. There is no doubt, however, that the collection of data will be inhibited by knowing subjects who play out other agendas in the context of overt research. Wolcutt, once again rather cynically though shrewdly, sums up this dilemma:

> Is seduction one of our darker arts? As craftspeople, are we so crafty that others don't know when they are being seduced?

> Is there some ethically acceptable approach to, or level of, seduction appropriate for fieldworkers? Is seduction necessarily so one-sided, the powerful always overwhelming the helpless? When we ourselves are not doing the conning, are our informants conning us? (Wolcutt 1995:148-149)

A further important issue in the process of field research, although this also applies to the dissemination of the research, is the issue of confidentiality and anonymity. Anonymous research does not allow the participants to be identified, even by the researcher – this isn't usually the case in ethnographic research. In confidential research, the researcher knows who the subjects are but does not reveal this information.

Issues of confidentiality particularly arise in interacting with research subjects in the field context. As Bailey states:

> Researchers risk violating confidentiality when they are tempted to verify or get people's reactions to statements made by others. Field researchers must train themselves not to give in to this urge because it is common for members in a setting to talk about each other However, because we are interested primarily in what subjects believe to be true, and because ultimate truth is sometimes a questionable concept, we avoid violating confidentiality by not confirming the accuracy of most statements. (Bailey 1996:16)

There is also an ethical issue regarding the maintenance of confidentiality when legal violations are witnessed during the process of fieldwork. As Bailey rightly states, this in itself is a debatable ethical issue: „Confidentiality is required by professional organizations, but the law – and your own moral stance – requires disclosure in many such instances. Sometimes intervention can be a partial solution." (Bailey 1996:19). It is debatable whether intervention is acceptable. In many contexts, intervention may permanently damage the role the field researcher holds in the research context and effectively draw the research to an early close. As in many of the ethical issues in the field, this requires a delicate assessment of the situation, weighing all the options and matching them against all the conflicting interests.

Once data has been collected, there are issues concerning the dissemination of the research. The central issue with regard to the publishing of research results is that of confidentiality. Even if the research process is covert, confidentiality needs to be maintained, not least for legal reasons. If the research is overt, then subjects need to be informed if the study is anonymous, confidential or neither. Even if confidentiality is maintained in any published text, it may be possible to identify individuals from the context. It has to be realised, though, that any research subjects can gain access to published research material and challenge, through various avenues, the content and interpretation of the data. Unless research subjects proof the final presentation of the research data, which in itself may well challenge the academic integrity of the research, there maybe dissatisfaction concerning published material and particularly the interpretations and analyses of the data. Wolcutt is astutely aware that research subjects, given access to research findings, may well feel betrayed by the researcher:

> Discomforting as it is, we must face the charge of betrayal head on. I do not subscribe to the idea that field research is always an act of betrayal, but the possibility is ever present. There is no way we can do this work without uncovering additional information, complexity, and linkages; no way we can claim to be in the business of finding things out without finding things out; no way we can report what we have understood without the risk of being misunderstood. The whole purpose of the enterprise is *revelation*. Our quest may be ennobled by our seeking for understanding, but it aims at revelation, nonetheless. There is always the likelihood that in what is revealed some party or parties will feel betrayed, always a matter of individual perception. That is not to suggest that betrayal itself is one of our darker arts; rather, our obligation is to attend responsibly to the art of revelation. That can be, but need not be, sinister business. (Wolcutt 1995:148-149)

To avoid a sense of betrayal may require some censorship on the part of the researcher, given that: „ . The more successful you are as a fieldworker, the more you will learn things that you did not intend – and possibly did not want – to learn. You will experience concern about what you should disclose, at what cost, for what audiences." (Wolcutt 1995:149). However, „No fieldworker ever has a license to tell all. Is there an art to recognizing how much to tell? That is where trust comes back, haunting us about discretion that one might assume to be an implicit part of the bargain. The consequence for fieldworkers is that we cannot avoid a certain amount of deception." „(Wolcutt 1995:149)

RESOLVING ETHICAL QUESTIONS: CODES OF ETHICS

For the individual fieldworker, there is a necessity to resolve ethical issues as they arise in the field. Often these issues are resolved by a compromise between the personal values of the researcher, the social values of the society or culture being studied and the professional values of the academic institution. Such decisions are ultimately the responsibility of the researcher and the researcher is expected to justify decisions made during fieldwork (cf. Wolcutt 1999). It is useful, at the outset, to have clear guidelines as to what is acceptable in the process of gathering data (of whatever nature) and interpreting and publishing data (in whatever format). As a consequence, both researchers and research institutions have in recent years, in principle at least, adhered to a professional code of ethics which outlines what is acceptable ethically in the pursuit of ethnographic research. Wolcutt (1999:283) and Blaxter et al (1996) both ultimately advocate the use of such codes.

One example of such a code is the *Code of Ethics of the American Anthropological Association*, approved in June 1998. This code outlines the basic principles that the Association considers acceptable in anthropological research. It outlines three areas of responsibility:

Responsibility to people and animals with whom anthropological researchers work and whose lives and cultures they study. The code states that these responsibilities can supersede the goal of seeking new knowledge

Responsibility to scholarship and science, including the responsibility for the integrity and reputation of academic discipline and scholarship.

Responsibility to the public. This includes accuracy in the dissemination of the data collected.

As an adjunct to this code, the AAA has produced a *Handbook on Ethical Issues in Anthropology* (Cassell & Jacobs,) which gives case examples, solutions and comments.

Codes of Ethics remove much of the onus on the individual researcher to establish ethical criteria, but to some extent they more protect the subjects of research and fail to fully discuss specific ethical dilemmas that a researcher may face in the field. Ultimately, specific interactions and their ethical implications have to be resolved by the researcher in the context of their research, and to some extent, according to their personal values. With regard to this Wolcutt concludes:

> Ever mindful of both the noble ideals and the thoughtless consequences that originally prompted what has become an outpouring of regulations, my own resolution has been to strive to be as ethical as I can be *all the time*, rather than to fall into the habit of periodically paying ritual homage to ethics. That requires a continual assessment weighing risks against outcomes. In my fieldwork and writing, I have sought to be objective but discrete. But I have no Golden Rule to propose. The guideline I try to follow is the Golden Rule restated in negation, to *not* do to others anything I would not want them to do to me. Sometimes that translates simply into *not* saying or *not* telling more than is necessary. (Wolcutt 1999:283)

PARTICULAR ISSUES IN SUFI CONTEXTS

When applying ethical considerations to field research in the context of Sufi tariqas, there are a number of specific considerations. These considerations focus on the nature of the institution and its activities, which raise particular concerns for the researcher. The following aspects of tariqas are particularly important.

Tariqas function in an Islamic context: this has social and political implications. If Muslim groups have social or political difficulties, dissemination of data, in particular, has to be carefully conducted to protect the group and remove any consequential risk to the membership. There is also the element of the group's role within the Muslim context - are they viewed as controversial, or even accepted as Muslim? There is also the issue of to what degree the researcher is drawn into the context of the research, especially if the researcher is a Muslim, maybe compromising their own religious perspective and integrity in the field. In addition, they may consist of a membership drawn predominantly from minority groups. This may have ethical considerations with regard to access if the researcher is not a member of group; essentially the issue of intrusion into an ethnic space by an outsider.

Tariqas consist of relatively small attendant memberships: this makes confidentiality difficult and anonymity almost impossible. It also leads to difficulties over closer relationships with informants and emergent friendships which might be compromised at the completion of, or even during, the research. There are also differing grades of membership: this may give rise to the relative cultivation of 'inner circle' contacts, the temptation to overlook the 'story' of the outer circle - this is more related to the risk of compromising academic integrity.

They are led by a spiritual leader (shaykh) or his deputy: this leader has authority over the membership, therefore informed consent has to commence with the leader. In fact, informed consent may be very useful, if obtained, as it effectively facilitates access and co-operation from the membership. On the other hand, if informed consent is refused, then the research effectively

ends. It does not follow that, despite the authority of the shaykh, a murid will necessarily fully co-operate.

Related to the spiritual aspect of the tariqa's function, they engage in public esoteric activity (e.g. *dhikr*): the researcher has to establish the degree to which they wish to be involved in such activity as a part of the research, respecting the members' personal involvement and intentions and respecting the researcher's own personal 'spiritual' integrity in participating. They also engage in closed esoteric activity: researchers only have access to this with the specific consent of the membership or leadership or the tariqa. The researcher must consider the degree of intrusion in this context and give the membership 'space' to pursue this activity. Also, there is the problem of the dissemination and reportage of what takes place in this context.

They are, despite denial by some memberships, to some extent in competition with other tariqas: the researcher needs to be sensitive to the dissemination of the research, whether it can be used by other tariqas against the research subject, or whether the researcher is being manipulated to present the tariqa in a particular way for the purpose of proselytising - a compromise of academic standards. Likewise, during research, the fieldworker needs to be sensitive to their relationship to other Sufi groups while conducting fieldwork.

Sufi tariqas are essentially closed societies in which the researcher needs to gain access in order to study, for whatever academic purpose. Access can either be achieved covertly or overtly. Covert access essentially means the researcher becoming a member of the tariqa - this would give access to areas which overt research would have difficulty in gaining entry but would ultimately, upon dissemination of research results, give a sense of betrayal by the researcher. Covert research also brings the researcher under the authority of the shaykh and the tariqa. The researcher would have to establish whether such covert research was really necessary, or even ethically justifiable, for the purpose of scholarship, and whether their personal integrity, and maybe even, given certain Sufi practices, their sanity, was compromised. Overt access, with

informed consent, gives access only to those areas the group decides to open up for research, guarding closely areas which are bound to secrecy and oath (this is, of course, common with any closed esoteric group).

CASE EXAMPLES

The following are a few case examples from fieldwork researching Sufi groups which raise ethical issues and questions for consideration. Of particular relevance in discussing the moral dilemmas posed is the factor as to whether the research is personal (for research degree etc) or sponsored by a research body or academic institution. Personal research would appear to not necessitate the same degree of ethical consideration inasmuch as the dissemination of the results of the research do not necessarily reach a wide audience. Institutional research, on the other hand, has far greater accountability to research funding bodies, institutional managers and the public. Some ethical issues, however, could be viewed as requiring assessment on the basis of personal values and ultimately ethical decisions have to be made by the researcher in the context of their field of research

EXAMPLE 1

While studying a Naqshbandi tariqa, an exorcism of *jinn* by the shaykh was witnessed. The process of exorcism required the infliction of pain on the 'exorcisee', to weaken the hold the *jinn* had over the person, while the shaykh recited ayats of Qur'an and 'cast the *jinn* out'. The exorcisee, on this occasion, was a nine year old boy who had been 'possessed' by a *jinn* during a school nature trip. During the exorcism, the boy screamed in pain and had at least one finger broken, which was not apparently immediately medically treated.

Ethical questions: Should the researcher have intervened in the process to protect the boy? This would have meant

imposing a cosmological and moral perspective contrary to the membership. Should they have informed the authorities? This would have meant imposing a differing set of legal values to the membership.

EXAMPLE 2

While conducting fieldwork with a Naqshbandi tariqa, the *khalifa*, one evening, required the group to help pack up the belongings of the tariqa kept in the *darbar* and remove them to another building, leaving no forwarding address or any attempt to negotiate payment of a substantial amount of outstanding rent with the owners.

Ethical questions: Should the researcher have intervened and discussed the rent avoidance with the *khalifa* and persuaded him that negotiation with the owner was a better option? This would have involved a number of ethical perspectives: as a Muslim should the researcher have intervened as the owner of the property was also a Muslim and the action of the *khalifa* could be considered theft (applying personal/social values); as a researcher, should intervention simply have been avoided because this was a business matter between two individuals, or should the researcher participated in the process? As the researcher had befriended the *khalifa* during the process of fieldwork, was there a personal obligation to assist in his financial plight as the membership were unable to financially contribute the rent? Further, should the researcher have personally assisted in the financial viability of a group being studied?

EXAMPLE 3

During the study of a Shadhiliyya tariqa in the UK, the researcher was asked by the *muqaddam* to help them produce a website for the tariqa. This was agreed to and the *muqaddam* provided materials, including personal documents and photographs, to use for the site.

Ethical questions: the researcher was given, on trust, materials for a purpose other than my research. Were they in a position to request the use of those materials in their research? This may have compromised the relationship that they had with members of the tariqa as it would have blurred their role in the group between researcher and 'member'. Did they, as a consequence of producing the website, compromise the field? The subsequent fieldwork write-up included references to the group's use of the Internet and WWW, and yet they had not only facilitated this use but actually manufactured the group's presence on the Internet.

EXAMPLE 4

During research into a Naqshbandi tariqa, the group's use of the Internet was being researched, collated and monitored. This included the study of closed emailing lists and closed areas of websites. It has been possible for the researcher to gain access to these lists.

Ethical questions: Has the researcher any right to use any of this material despite its relevance and interest to the research? It may be acceptable to use it in the process of research, but what of publishing this aspect of the research project?

EXAMPLE 5

A researcher investigating the transnational aspects of a Naqshbandi tariqa found that they had become the point of contact for the murids in one country to their shaykh who resided in another. Likewise another researcher became the 'informant' for the leader of a tariqa in a country with regards to the activities of the regional groups which the researcher was investigating.

Ethical questions: To what extent did the researchers compromise the field by effectively modifying the points of contact and changing the transnational/translocal nature of the tariqa? This

is not an obvious ethical question, but does relate to obligations a researcher has to the purpose and academic integrity of the research.

EXAMPLE 6

Much field research of tariqas necessitates attending *dhikr* late at night, or sometimes through the night. The combination of tiredness, breathing exercises, lack of food, can take a toll on the researcher leaving them physically and psychologically vulnerable, especially if, as an outsider, they do not have recourse to the support structure of the group

Ethical questions: To what extent should the researcher compromise their own psychological and 'spiritual' (or 'psychical') wellbeing during research? What obligations have they to their own families with regard to the research? This depends to some extent on the individual and their own emotional and physical stability. If a researcher is affected significantly in this regard, what moral responsibility should the academic institution take to ensure the researcher's wellbeing? What if the emotional strain become excessive on the researcher? What if the researcher has ethical crises with regard to the research?

CONCLUSION

The ethical issues outlined in this paper apply to all areas of ethnographic research, whatever the specific field. Sufi tariqas raise particular concerns, especially in the nature of closed, hierarchically structured groups with a hidden esoteric agenda. However, for the fieldworker, ethical decisions, as in any context, are necessarily fluid and ultimately made on the basis of intuition rather than applying formal ethical analysis. Contexts in which decisions have to be made are very often complex with issues of pragmatism have to be balanced with idealism. Codes of ethics may give some guidance, but ultimately the researcher has to decide about specifics which they consider acceptable to themselves and justifiable to others.

Carol A. Bailey 1996 A Guide to Field Research Thousand Oaks, California: Pine Forge Press

Cassell, J & Sue-Ellen Jacobs Handbook on Ethical Issues in Anthropology American Anthropological Association

http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethics_hndbk.htm

Code of Ethics of the American Anthropological Association http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm

Loraine Blaxter, Christina Hughes & Malcolm Tight 1996 How to Research Buckingham: Open University Press

Harry F. Wolcutt 1995 The Art of Fieldwork Walnut Creek: Altamira Press

Harry F. Wolcott 1999 Ethnography: a way of seeing Walnut Creek: Altamira Press

DISCOURSE AND THE ETHNOGRAPHIC STUDY OF SUFI WORSHIP: SOME PRACTICAL SUGGESTIONS

Martin D. Stringer

My work within the anthropological study of religion has been based on two principles. First, I am convinced that ethnography is the only adequate methodology for the study of religion. Second, I have focussed on worship as the principle context for religious expression. Both of these principles can, of course, be challenged and my purpose in this paper is not to defend either. I am simply taking these principles as my starting point and asking what consequences they have for the future of the study of religion, and more specifically, what consequences they have for the study of Sufi practice. Before moving into the analysis in detail, however, I do need to say a little more about this double approach and the particular implications this has for the study of religion in general. More particularly I need to say how the combination of these two principles leads me to ask different, and I hope more relevant questions, than the usual approaches which tend to focus on one or other of these two aspects.

RELIGION AND ETHNOGRAPHY

Anthropology in Britain and beyond has, for a long time, been using ethnographic methods for the study of religion (Morris 1987). Bronislaw Malinowski, the pioneer of ethnographic methods was as interested in religion as he was in gardening, ocean travel, gift exchange and other aspects of the lives of the Trobriand Islanders (Young 1979). The fact that he found it so difficult to theorise about religion to the same extent that he did in some of these

other areas is, I think, a consequence of the ethnographic approach. It was difficult to distinguish the 'religious' aspects of life from any other feature. The Trobrainders themselves did not make any such distinction and it is clear that kinship, gardening, ocean travel and gift exchange were all permeated by religious (and in Malinowski's terms 'magical') practices. Other great ethnographers in the British tradition such as E. E. Evans Pritchard and Victor Turner have also done much of their most important work in the field of religion (Evans-Pritchard 1970, Turner 1970). Turner in particular went to Southern Africa in order to study political activity at a time when the study of religion was very unfashionable in British anthropology. However, on arriving among the Ndembu he found that it was impossible to understand their political behaviour without first engaging with their religious behaviour. This led him on to his great work on ritual, symbolism and performance.

In each of these cases, and throughout the anthropological study of religion, the attempt has been made to situate the religious ideas and practices of a social group within wider political, economic, kinship and other activities, and within a wider frame of mind or mode of thinking about the world in general. Evans Pritchard, and to some extent Malinowski are a good example of the former, placing religious activity alongside, and in some cases as an important aspect of, economic and political activities and structures. Clifford Geertz, among others, has tended to develop the second approach, placing religious thinking within wider cultural thinking through the analysis of key symbols and constructs (Geertz 1968). In both cases I feel that the reason for this need to embed religion within a wider analysis is a direct response to the experience of ethnography. If we take Turner as an example, it is clear that when Turner arrived among the Ndembu it was impossible for him to engage with what he, from a British perspective understood as 'the political' without also encountering what he would define, from the same perspective, as 'the religious'. Likewise it was impossible to discuss 'the religious' without engaging with 'the political', and it is no coincidence that Turner felt that one of the primary roles of ritual

among the Ndembu was social control. However it is now commonplace within anthropology to acknowledge that the categories of 'the religious' and 'the political' are western categories imposed on the analysis of groups such as the Ndembu and not categories which the people themselves would have used. This raises a further question of how the western anthropologist actually recognises political and/or religious behaviour when the people being observed do not make such a distinction. In the case of political behaviour the answer is relatively simple. This has to do in some form or another with social control and the making of collective decisions. In the case of religion, however, this is actually far more difficult. This, I would suggest, is exactly the problem that Malinowski encountered among the Trobriand Islanders. There was nothing that they did which he could easily define as 'religion' and separate out for analysis in the way that he was able to distinguish kinship, gardening or gift exchange.

In practice, there has been a tendency for anthropologists to take the easy way out in relation to the recognition of religious behaviour and to focus on that which is considered to be explicitly 'religious', that is 'ritual'. In ritual the ethnographer finds a behaviour which is out of the ordinary, stylised, involved in symbolic expressions and undertaken in a more or less obscure language (Humphrey & Laidlaw, 1994). It is clearly not gardening, politics or the acting out of kinship in any kind of obvious functional way. It has to be 'religious', unless, like Malinowski, you wish to define it as 'magic'. It is not surprising, therefore, that the vast majority of the ethnographic studies of religion focus primarily on ritual. Having said this, however, most of these studies, like those of Malinowski, Evans-Pritchard, Turner, and even Geertz show very little real interest in what is actually going on within the process of ritual itself. There may be some attempt to show how the ritual activity relates to other kinds of activities within the society, such as gardening or social control. There may be some attempt to analyse the symbolic language of the ritual, to attempt to 'interpret' it in some way. Both of these approaches, however, invite the ethnographer to stand at some distance from the ritual, not to get involved too closely. It is clear, therefore, that ritual,

more than any other area of social life, is the point at which 'participant observation' breaks down. The ethnographer is utterly bewildered by what is going on and feels the need to interpret this behaviour in terms that makes it understandable from an outside perspective.

THE ANTHROPOLOGICAL STUDY OF ISLAM

We can see some of the principles that I have just outlined most clearly in the kind of anthropological study of Islam that was undertaken in the last few decades of the twentieth century. Traditionally anthropologists had travelled to obscure and remote parts of the world and studied what became known as 'small scale societies'. These village sized social groups were already highly influenced by the colonial and missionary histories of the areas being studied but this fact was conveniently ignored in order to present a pristine 'primitive' way of life. By the 1970's, however, and certainly into the 1980's this position had already broken down. Not only were there fewer and fewer 'pristine' societies left to study but there was an increasing interest in more complex societies and the influence of colonialism, nation states and the world religions on the local situation. It was in this transitional context that many of the classic anthropological studies of Islam were conducted.

In the seventies and eighties there was a move towards the study of complex societies and, in the field of religion, this produced an interesting series of studies of both Islam and Buddhism which in some way attempted to bridge the gap between the old style anthropological studies of small scale societies and the increasing interest in complexity. Each of these studies focussed on local variants of the religions they were investigating and presented what, in Buddhist studies, became known as 'village Buddhism', or we could say 'village Islam' (Southwold 1983). Dale Eickelman's study of Moroccan Islam is a classic example (Eickelman 1976). Here the emphasis is on the local context, the way in which Islam impacts on the small-scale

community and, by implication, how that local context impacts on Islam. The emphasis, therefore, is not on the core practices of Islam, but rather on local brotherhoods, on pilgrimages to the shrines of local saints and on folk traditions of healing and fortune telling. This kind of analysis, like that of village Buddhism, led to a sometimes heated discussion of the relationship between the orthodox tenets of a religion and the local practice and beliefs. Some found a certain kind of liberation in looking at the local context, seeing the diversity and the 'reality' beneath the monolithic presentation of orthodox Islam. Others saw this as yet another example of western misrepresentation, downplaying the important elements of the religion for 'backward looking', 'magical' and 'mystical' practices that were bound to undermine Islam's reputation as a world religion. There are, interestingly enough, no similar studies of popular Christianity.

In some ways, of course, this is an irrelevant debate. The underlying ideological principles are very important, but in terms of the study of Islam, and the motives of the anthropologists undertaking these studies, I feel that it misses the point. There was no way in which Eickelman and others were trying to 'undermine' Islam. They were simply doing what anthropologists do. The consequence of this, however, was for Eickelman to focus on certain elements of the life of the Moroccans he was studying at the expense of others. It is at this point that the discussion comes back to the issues on the study of religion and ritual that I was discussing above.

Eickelman, like Malinowski, Turner and others, was not interested in religion per se. He was not writing about Islam. He was essentially an ethnographer. He was interested in the way in which the community that he was studying thought and acted in all aspects of their lives. Islam was central to this, but it was clearly only a part, and from the point of view of the outside observer, perhaps not the most important part. It is here that the traditional way of doing ethnography has its problems. Eickelman is an outsider. He does not make any real attempt to get into the community, beyond the superficial levels that all anthropologists attempt to 'see the world from the natives point of view'. He is

looking for clues about how these people think, about their politics, their religion, their life together as a community. Certain events and activities clearly come to the fore in providing these clues. Certain activities provide an arena where cosmology, politics, religion and kinship all interact and can be analysed according the orthodox methods of anthropology. The pilgrimage and the interaction with the tombs of the saints perform this function perfectly, and hence become the central elements of Eickelman's book. He claims that an understanding of these events are central for any understanding of the Moroccans that he is studying, and that might be true. But what is being offered is a selection of events and activities that are relatively easy for the anthropologist to analyse, those things that we as anthropologically literate scholars would expect to see. It is not at all clear, however, whether these activities are the most important elements of the 'religion' of the Moroccans being studied.

One of the problems is clearly related to 'orientalism' as discussed by Edward Said (1978). Pilgrimages and prayers at the shrines of the saints are 'exotic'. They are unusual from a western academic point of view and need to be analysed in order for us to make sense of them. What is more there is plenty that is going on which can be studied, whether through symbolic analysis, functional analysis, structural analysis or whatever. These activities are classic 'rituals' and like all classic rituals we need to tame them and bring them into the orbit of ritual analysis before we can claim to know what is 'really going on'. This is highlighted even further in films that have been derived from studies of this kind. It is the colour, the crowds, and the clear political and economic activity, as well as the rather strange ideas and magical notions that make these events 'good television' and, in a similar way, 'good anthropology'. Nothing is said, however, about whether these events are, in fact, the most important element in the religious lives of the people being studied.

We can see this even more clearly if we turn the focus round and ask why Eickelman, and others, have not undertaken equally detailed analysis of Friday Prayers. So far as I am aware there are no anthropological analysis of the activity of Friday Prayers. Is there

some kind of taboo on such analysis? Would it appear politically or religiously insensitive? (To even suggest this implies that Friday Prayers are actually more important than the pilgrimages and magical practices actually studied.) Is it because Friday Prayers, from the point of view of the anthropologist, are essentially dull and somewhat prosaic? After all anybody who studies Islam knows what goes on at Friday Prayers, it is much the same throughout the Muslim world. What goes on is also fairly uninteresting from an outside observers point of view, it doesn't really open itself to the complexities of symbolic or structural analysis. Finally, we all know that at Friday Prayers every attempt is made to assert the equality of all participants and any political associations or status that might be important outside the Mosque is no longer relevant within the act of worship. There is no point trying to discover hidden political or kinship meanings behind what is going on. It is apparently easier for the anthropologist simply to sit on the steps outside the Mosque and wait for everybody to come out before getting on with more 'anthropological' activities.

This is perhaps unfair. It is something of a caricature, but the principles are clear. The same is true in the study of Christian communities, and I would guess in the study of Buddhism, Judaism and other religions (Caroline Humphrey and James Laidlaw's study of Jain worship is notable exception (1994)). The central act of 'worship', rather than the grand and colourful public rituals, or the personal magical acts of individuals, is often seen as too dull, too obscure and we might even say too sacred for anthropological analysis. In the case of Sufism this same principle can be seen in relation to the dhikr. What can the anthropologist make of such activities?

THE STUDY OF WORSHIP

The study of worship itself, as well as the study of activities such as Friday Prayers, has tended to be developed through textual, historical and theological analysis rather than through the usual processes of anthropology. This has led to a situation where such rites are

understood in an 'ideal' or 'abstract' manner rather than in their practice (see Nichols 1996). We have a clear view of what should happen during Friday Prayers, for example, the words and movements are laid down and those attending are simply expected to follow them. We even have speculation concerning the right frame of mind and the proper thoughts of the participants. The activity is seen in its relation to God and much of what is going on is explicitly stated as being beyond the view of the outsider observer. This is an intellectual and spiritual activity that cannot be described in any empirical fashion. What is more, the people themselves, the participants would clearly find it very difficult to express to an interested outside anthropologist exactly what was going on for them. At one level they simply do not know, it is not a question that they are expected to ask, or would usually think of asking. At another level the participants probably would not have the language, except that of the specialist, to explain what was going on for them. Worship is something that is, in a very real sense, beyond the anthropological gaze.

This was a problem with which I engaged in relation to Christian worship in my recent book *On the Perception of Worship* (1999). Like Friday Prayers, the central acts of Christian worship have been neglected by the anthropologist and there is little understanding of what is actually going on during any one act of worship. The theologians and the liturgists, basing their work on textual analysis, give us a very detailed account of what they say 'should' be going on, but the actual event, the weekly practice of worship very rarely matches the ideal. What is more, when I asked people what they thought was going on then I could get no clear answer. The participants simply did not have the language in which to express their own responses. For them the activity itself was beyond words. Within my analysis, therefore, I focussed not on what was actually going on in individual acts of worship, but on some of the processes that were part of that activity. I was interested in the ways in which individuals generated meaning out of the experience of worship, not on the content of the meanings themselves, which were often unknown or inexpressible, even to the participants. I focussed, therefore, on the role of memory and repetition in worship. I noted how the fact that the

same act is repeated every week, or every day, makes that activity a fundamental part of the individual but also how that very repetition makes it increasingly difficult for the individual to express why the act is so important. I stressed the importance of experience. I discussed how the individual responds to worship with their whole person, often without consciously thinking about it, but going through the actions and allowing those actions to become part of who they are and their everyday behaviour. I talked about 'significance' rather than 'meaning'. I explained how certain 'significant' events and actions can highlight the importance of the worship and, through memory, permeate all subsequent acts of worship even when that 'significance' cannot be expressed.

All these elements are at one level ephemeral, difficult to grasp and even more difficult to put into words. At another level, by putting the stress on processes, I realise that I have made my analysis appear somewhat mechanistic. Memory, repetition, experience and significance keep interrelating with each other and impacting on the continuing worship practice of individuals. However to stress this level of the analysis gets us no nearer to understanding what worship actually is. This may be particularly true of worship such as that which forms the core of many dhikrs with their emphasis on just these points of repetition, memory, experience and significance, but with so much more besides. This 'so much more' is simply beyond the scope of the kind of analysis I have previously undertaken, and yet cannot be dismissed or, I would want to argue, simply left to the theologian. There must be something more that we can do with it. It is at this point, therefore, that I want to come back to my initial emphasis on the dual elements of worship and ethnography. Can we ever produce a real ethnography of the dhikr?

TURNING TO DISCOURSE

Within this paper we have already looked at two distinct ways in which the anthropologist can use ethnography to engage with worship. The first, the traditional placing of worship in its wider social or cosmological context has not proved very fruitful in the

context of mainstream worship in the major world religions. The second, my own emphasis on process within worship probably makes more sense of Christian worship with its strong emphasis on 'meaning'. More recently I have tried to engage with worship as 'performance' and I have discussed this in a recent paper for the *Scottish Journal of Theology* (2000). In the rest of this paper, however, I want to focus on another possibility that has derived directly from the work of the Transnational Islam Project. The particular problem I wanted to engage with was the way in which the 'transnational' engaged with the 'local'. All my own work, along with those who follow traditional anthropological approaches, has tended to focus on the specific act of worship undertaken in a specific place at a specific time. The only alternative to this seems to be the theological emphasis on the ideal act of worship. What we are investigating in the Transnational Islam Project are acts of worship, among other things, which have both a local referent - they are undertaken in Birmingham, Dagistan or Beirut in particular circumstances and at particular times - but which also have a transnational element - they were part of the practice of the Tariqa as an international organisation. How, I wanted to know, could these two elements be related? In trying to answer this I knew I had to move away from the kind of detailed analysis I had done before and to look at the worship within this wider context. However, I still wanted to draw on the ethnographic work that was being undertaken by our fieldworkers on the ground. This led me to the concept of 'discourse'.

'Discourse' is one of those words that appears to have a specific academic meaning. It is used very widely in a number of disciplines with an air of authority and in such a way as to lead us to assume that the authors know exactly what it is that is being talked about. Unfortunately, however, all the major writers who use the word use it in very different ways and hence to mean very different things. This clearly causes confusion for the anthropologist who is reading the different theorists and wants to know what the real meaning of 'discourse' is and how it should be used in anthropological analysis. What I want to suggest, however, is that this is a rather unhelpful way of addressing the

problem. This approach assumes that it is the word 'discourse' that matters, not the ideas that different writers might be referring to when they use it. What I wish to do here, therefore, is to briefly explore the different meanings that certain important academics have given to the word and to see if this uncovers anything that might be of use to the anthropologist studying worship. What I want to suggest is that each theorist is actually referring to something very different when they use the word and it is the concepts that they are referring to which are of most interest, not the fact that each writer is using the same word.

In what follows I want to look briefly at the work of four authors, three of whom have used the term 'discourse' extensively and a fourth who uses a similar concept but with a different name. By focussing on these different theorists, I am not trying to engage in their theoretical discussions. Rather, I am trying to see if the concepts they are referring to as 'discourse' can be said to exist in the real world and whether trying to identify that 'discourse' can actually help us to understand the nature or context of worship. I will begin therefore, by laying out the different approaches and then I shall go on to show how their different understandings can be used by the ethnographer to gain more insight into the practice of worship within the context of a transnational religion.

FOUR THEORIES OF DISCOURSE

The first author that I wish to look at is Paul Ricoeur (1981). Discourse plays a very important role in Ricoeur's extensive writing on hermeneutics, or the process by which we interpret texts. However, Ricoeur's understanding of discourse is in fact very simple. For Ricoeur 'discourse' is that which is spoken while 'text' is that which is written. This distinction is important because of the different ways in which we need to understand the process of interpretation between discourse and text. In discourse the context is nearly always specific, a particular person is speaking to another particular person (or persons) in a particular place at a particular

time. Because of this the meaning or interpretation of the words and gestures used is also specific. In texts, however, the particularity of discourse is removed and we can never determine who the audience of the text is going to be. What is more, different audiences, that is different readers in different contexts, can interpret the text in different ways. On the whole ethnographers have been involved in working with discourse. One of the traditional features of the 'small scale society' of anthropological analysis is that such a society is seen as pre-literate. This is another reason why more complex societies, and societies in which literate religions play an important role, have been difficult for the anthropologist to study. What role, for example, does the text of the Qur'an play within a particular Islamic community? Worship in Islam is constantly referring to, and referred to, the text, even though it is not as 'textual' as Christian worship. Is the act of worship a context for 'discourse' or for 'text'? (see Stringer 2000) These are all interesting questions but the point that I wish to highlight from Ricoeur is that the ethnographer has to understand the nature of discourse, or conversation in and of itself. Invariably the ethnographer through the transcription of taped interviews, or through fieldnotes, transforms the discourse of everyday life into text. What impact does this make on the study? I will come back to this question in the following section. For now I will move on to the second of my four theorists.

In terms of the technical use of the word 'discourse' the most important name is probably that of Michael Foucault (1972). In his many works on the history of ideas Foucault uses discourse to define the subject matter of his analysis and it is Foucault's use of the term that most other writers follow. For Foucault intellectual life is made up of a series of more or less distinct discourses. Each discipline or area of life has its own discourse and we can move from discourse to discourse as we change context and subject matter. The discourse itself is essentially the way in which language, and related matters, become organised within a particular discipline or field of life. What is more, however, for Foucault it is the discourse which determines what can and what cannot be said within its own parameters. So, for example,

there is a discourse for medicine which has its own history and which Foucault traces with meticulous detail. This medical discourse includes a very wide range of technical language and jargon. It also includes the specific contexts in which medical discourse is expected to be used. It is associated with particular modes of dress (the white coat), specific places (hospitals and the like) and with iconic images (the skeleton or health education posters). The medical discourse has to be mastered through many years of training and professional exams. It consist of a whole range of references and, what is most important for Foucault, it sets very strict limits on what can and can not be said within the medical world. For example, if a patient entered a doctor's surgery and complained of a headache the discourse itself will determine the kind of answer that can be given. An answer in terms of biological factors and the prescribing of particular drugs is acceptable. One that talks of magic, or evil spirits, and suggests the performance of a ritual is clearly not. The discourse is clear, although its boundaries might be difficult to determine in practice. How the discourse is used, and who can use it is also clear and has obvious political implications. Discourse, for Foucault, is always part of a wider analysis of power. Such discourse, however, exist in all walks of life and, in the case of the Tariqa being studied, we could easily investigate the role such a specialised discourse played in the lives of its participants (including the questions of power and legitimacy, and the way in which it related to the performance of dhikr).

The third understanding of discourse is very similar to that of Foucault but is understood more from the point of view of the user of the discourse rather than as an abstract concept. Gerd Baumann, in a study of an ethnically and religiously diverse area just outside London in England, noted the fact that the different ethnic and religious groups within the neighbourhood used concepts such as 'culture' and 'community' in different ways depending on who they were talking to (1996). According to Baumann the local government had it own understanding of these terms such that each community, defined either ethnically or religiously, was supposed to have its own culture and could

therefore be treated as a distinct unit when seeking funding and for other similar purposes. The members of the different groups could also use this kind of language if they were seeking money, and were forced to do so by the local authority. Each group however, understood 'culture' and 'community' differently for their own purposes, most notably in order to include or exclude specific people from their group. The language of the local authority Baumann defines as a 'dominant discourse', that kind of language which all the local ethnic and religious groups needed to be able to speak if they wanted the favour of the authorities. Within each group however, and between the groups, different 'discourses' were used. Discourse, therefore, for Baumann, is essentially a rhetorical style, a particular way of using key words in order to identify the speaker with a particular group or approach. Each individual, according to Baumann can switch relatively easily between discourses and will use one set of words and meanings in one situation, say when talking to fellow members of their own group, another set when talking to outsiders and yet another when talking to the local authority. This is what Baumann calls 'dual discursive competence'.

My final theorist did not discuss 'discourse' as such, although the range of concepts he was interested in come very close and are clearly useful for my own purposes. The concept that Pierre Bourdieu is most commonly known for is that of 'habitas' and it is this that I want to introduce at this point (1977). For Bourdieu, language and discourse have their limits. While it is clear, following Baumann, that people can be identified by the language they use, and can use different language in different context, Bourdieu argued that there was something more fundamental than language that situates the individual within a particular subsection of a complex society. Habitas refers to those non-linguistic elements of an individual's behaviour that are specific to a particular social group. It is those elements of stance, movement, facial expressions etc. which are largely subconscious for the individual but which allow others to place the individual within a particular group. Habitas is learnt within the family, or through peers, and over time becomes an integral part of who the person

is. Certain habits and actions are specific to certain cultural groups and can be seen as part of those cultures. Other aspects of the habitas relate not to ethnic or cultural group but rather to the different organisations that the individual belongs to. Being in the army develops a certain habitas for an individual. The discipline and order moulds the body and its behaviour such that it is difficult to get out of that habit once the institution has been left. Certain religious groups also have their own forms of habitas, unconscious actions which are performed entirely without thinking, such as Catholics crossing themselves, and ritual in its different forms develops habitas in much the same way as the parade ground. Unspoken habitas is as important in an understanding of worship as any kind of discourse and that is why I have introduced the concept here.

USING DISCOURSE TO ANALYSE WORSHIP

The question that is raised, therefore, is how can this discussion of discourse help us to understand more of what is going on within worship. I have already said that the traditional anthropological focus on the wider social context or symbolic analysis can actually tell us very little about the activity of worship in and of itself, although it can situate that activity within its wider environment. My own approach focussing on process rather than meaning helps us to understand more about what might be going on, but says nothing of the content of the worship and tends to decontextualise any one act of worship. Neither of these approaches even begins to address the questions raised by the Transnational Islam Project and neither allows us to see the play of the local and the transnational within the same event. It is in these two areas, I would suggest, that the focus on discourse begins to help.

First, we have the problem that I attempted to address in my book. Worship is the kind of event or activity that individuals state as being of central importance in their lives, but cannot find the

words to say exactly why. In my work, I suggested that this was because worship dealt primarily with experience and the experiential response to worship was never fully articulated by the individual at any stage. This led me to focus on processes. However, there is another approach to the same problem. If the participants in worship do not, and in my view cannot, talk about their worship, then we can at least analyse what it is that they do talk about. In these terms, we can focus on the discourse, in Ricoeur's sense, that surrounds worship and related activities in any specific situation. As I have already suggested, this does not mean undertaking interviews and turning the discourse of half spoken ideas, into a text that can be analysed. Rather it is a call to learn from the work of discourse analysis and other such disciplines to explore the way in which words, gestures, looks and even silences are used to communicate specific meanings in specific situations (Coulthard 1985). While such analysis seems to be made for the ethnographic method, it is an approach that has seldom been attempted in anthropology (but see Bauman & Sherzer 1974). One reason for this, I would suggest, is that the analysis is often undertaken some way from the field, in terms of both time and space. Anthropological analysis traditionally occurs in the University on the basis of fieldnotes. The development of tools for the analysis of actual conversations, on the other hand, has to take place as and when those conversations are occurring. The researcher needs to have the tools and concepts at their fingertips and be, in a very real and difficult sense, 'participant observers', analysing the conversation as it occurs.

One way in which this situation might be made possible is by reference to the second of my understandings of discourse, that of Foucault. If Foucault is right then worship, whether it be Friday Prayers, the Christian Eucharist or the dhikr of a Sufi Tariqa, will take places within the context of a wider discourse which will limit and control what can and what can not be said. In my conversations with various members of different Christian congregations I discovered two distinct strategies for talking about worship, both of which relate directly to Foucault's understanding of discourse. The first was to leave the topic of worship in silence,

to refer to it obliquely, to drop hints, or to refer to specific acts of worship, in short to converse on the assumption that the speaker and the audience both knew exactly what was being talked about and so the topic itself did not need to be mentioned. The second strategy was to use specific phrases and clichûs that apparently captured the experience of worship for the individual but in practice said very little. It is clear that the clichûs of the second strategy are part of a wider Foucaultian discourse within the churches concerned. In a very real sense the language of the evangelical movement within Christianity limits the range of ideas which can be expressed and provides a discourse which is just as powerful and, some would argue, just as oppressive, as that of medicine. In the case of the first strategy the situation is not quite so clear cut. However, a similar principle clearly applies. In this case that which is felt to be impossible to express in everyday language is not hidden within stock phrases, rather it is passed over in silence. This silence, however, like the clichûs of the evangelical church only works if both the speaker and the listener share the same meaning for the silence. It was the assumption, made by those I talked to, that I knew what they meant even when they didn't say anything, which allowed the conversations of the first strategy to take place. In this context, therefore, there was as much of a Foucaultian limit on discourse as there was in the evangelical context of speaking in clichûs. Both illustrated a shared and well-known discourse that was specific to the church concerned.

If what I have just suggested is true, then one role for the ethnographer of worship is to uncover and make sense of this wider Foucaultian discourse. Having done this, then the analysis of the discourses, in Ricoeur's sense, will become that much easier. The researcher has to learn the 'language' of the group, has to enter into their particular discourse. In practice, however, this is easier said than done. The principle reason for this lies in my third understanding of discourse, that based in the work of Baumann. It must usually be assumed that the ethnographer of worship is an outsider, to a greater or lesser extent, to the group being studied. If we are to take Baumann seriously then the

members of the group will actually use a different discourse to outsiders than they will to insiders. This is particularly true in the case of secret or semi-secret organisations such as a Tariqa. How is the ethnographer to know, therefore, whether what is being said is the kind of thing that is usually said to outsiders or is part of the unspoken insider's discourse? Or more pertinently, how is the ethnographer to get beyond the more or less polite discourse reserved for outsiders in order to investigate the Foucaultian discourse of the group itself? In essence these are practical problems that will be specific to each situation and there is no answer to either except to gain the trust of the group and to become, to at least some extent, an insider. In order to do this a more detailed analysis, and perhaps even adoption of the habitas of the group could be very valuable, however this becomes more of an ethical than a strictly analytical question.

One thing that is clear from this discussion, however, is the fact that ethnography is ultimately the only form of analysis that can even hope to uncover the various kinds of discourse being discussed. I have already suggested that ethnography is needed to analyse discourse in Ricoeur's sense and this, given the analysis that I have just given, is the site within which the other forms of discourse and even habitas can be observed and understood. The emphasis on discourse, therefore, only serves to reinforce my initial emphasis on ethnography as the only means for the study of religion.

DISCOURSE AND TRANSNATIONALISM

Discourse can, I believe, also give us a way of linking the local with the transnational. This can be seen most clearly through Foucault's understanding of discourse. Here the body of language and behaviour that is associated with any religion, or sub section of a religion, is clearly transnational in its origin, history and current use. Islam is a transnational religion and whether the individual is from Indonesia or Britain, from Bulgaria

or Arabia, the basic language of the faith, its 'discourse' in Foucault's terms, will always be the same. This is not to say that there are not local variations or adaptations of this transnational discourse. I think that the lack of an international perspective and a critical understanding of the relationship between the local and global is one of the major failings in Foucault's own writing. He was more interested in history but failed to take seriously how discourses such as that concerned with medicine can have a global and a local face. Clearly more work needs to be done in this area. One of the contributions that our own Project can offer, therefore, is to explore how far the contextual discourse of the Tariqa in different parts of the world, specifically Britain, Dagistan and the Lebanon, share common features and how far local factors have influenced the development of more local discourses. Added to this we are also looking at the Internet, which potentially creates a transnational discourse surrounding the Tariqa all of its own. Much of this net-based discourse is, like the other local discourses, based on the global discourse but once again the question of the interrelation of these discourses remains open.

One way of beginning to understand this relationship between the local and the transnational can be seen if we make slight adaptations to Baumann's theory of discourse. In his own study, Baumann was investigating a particular place at a particular time. Within that context, the discourse of the local authority was clearly seen to be dominant. This was the language that all the other groups needed to be able to speak if they wanted money, space or even recognition for their own community. Within the Tariqa I would like to suggest that we are seeing a different variation on a similar theme. Here again we have a dominant discourse, although in this case it is the discourse that is seen to be spoken by the Sheikh and his immediate followers. Not all local groups are fully aware of the nuances of this discourse, and particular actors within the order clearly try to mould the local group's reception of this dominant discourse for their own political purposes. The fact that there is a dominant discourse, however, which can in theory be accessed

by anybody within the Tariqa, is taken for granted. What is also apparent from local ethnographic study is that the way in which local groups respond to, and interact with, this dominant discourse varies. Each group has its own discourse, which relates to issues of local or ethnic interest rather than to transnational issues within the order. This local discourse is used by the local group among itself but is adapted or even rejected in the presence of the Sheikh or members of other groups. What is interesting, therefore, is the relationship between the local discourse and the dominant, transnational, discourses.

Finally we have the issue of habitas and it is here that we come back to the question of worship and see the possibility for the relationship of the local to the transnational. Clearly, as there is a common Islamic 'discourse' (in Foucault's terms) which determines what can and what can not be said or done by individual Muslims, so this transnational discourse can be related to a transnational habitas, specific actions or modes of behaviour that are common to Muslim worship throughout the world. These worship based modes of behaviour also have an impact of the wider habitas of Muslims beyond the Mosque although at this level the transnational, Islamic, habitas meets a local and/or ethnic habitas (which may be equally transnational) and creates a specific, local approach to worship. If we also link this to the distinction between the Baumann inspired dominant, transnational, discourse and the local variants on that discourse then we can create a context for some kind of sophisticated analysis of the local act of worship in relation to the transnational Tariqa. Exactly what this would look like is beyond the scope of this paper. The fact that it can only be discovered through ethnography is, I think, proven through my discussion in the previous section. The subsequent fact that this ethnography needs to be comparative and based in a number of different local groups, all of whom ostensibly share the same transnational discourses and habitas should be obvious from the previous discussion. This, then, is what the Transnational Islam Project based at Birmingham University is aiming to do.

BIBLIOGRAPHY

Bauman, R. & Sherzer, J. (eds.) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. (Cambridge: Cambirdge University Press, 1974)

Baumann, G. *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)

Coulthard, M. *An Introduction to Discourse Analysis*. (London: Longman, 1985)

Eickelman, D. F. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. (Austin: University of Texas Press, 1976)

Evans-Pritchard, E. E. *Nuer Religion*. (Oxford: Clarendon Press, 1970)

Foucault, M. *Archaeology of Knowledge*. (London: Tavistock Publications, 1972)

Geertz, C. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. (New Haven: Yale University Press, 1968)

Humphrey, C. & Laidlaw, J. *The Archetypal Actions of Ritual, A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

Morris, B. *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)

Nichols, B. *Liturgical Hermeneutics, Interpreting Liturgical Rites in Performance*. (Frankfurt: Peter Lang, 1996)

Ricoeur, P. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)

Said, E. W. *Orientalism*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1978)

Southwold, M. *Buddhism in Life: The Anthropological Study of Religion and the Sinhalese Practice of Buddhism*. (Manchester: Manchester University Press, 1983)

Stringer, M. D. *On the Perception of Worship, The Ethnography of Worship in Four Christian Congregations in Manchester*. (Birmingham: Birmingham University Press, 1999)

Stringer, M. D. 'Text, Context and Performance: Hermeneutics and the Study of Worship' *Scottish Journal of Theology* (in press: 2000)

Turner, V. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970)

Young, M. W. (ed.) *The Ethnography of Malinowski: The Trobriand Islands, 1915-18*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1979)

ORAL HISTORY METHODOLOGIES AND ISLAMIC GROUPS

Christine Allison, SOAS

This short paper outlines some of the methodological developments in the field of oral history and major points of debate. Where possible I have used examples from Islamic groups to illustrate these theoretical points, though it has been necessary to mention other examples as well, as some of the most important work has been done in the context of Europe and Africa. I have followed this with a slightly more detailed account of some relevant points brought out in studies of Islamic areas, namely Muslim lineages and *silsilas*. I hope that these examples, and the select bibliography, will be of use to participants in the project.

The methodological issues applying to oral history and very similar to those which apply to 'conventional' history from written sources. In both cases, the historian needs to use a range of relevant sources (if possible) and cross-check facts between them; (s)he also needs to consider the nature of the sources, and evaluate their evidence accordingly. The training of contemporary historians in our own culture is focused almost exclusively on the handling of written material; historians are simply less used to interpreting oral sources. This was not always the case; even in England, oral testimony was once preferred in many contexts to written documentation as an indicator of 'truthfulness', and reliance on the written word took some time to grow (Clanchy 1993). Reliance on written sources is a matter of culture rather than of sound methodology.

This is not to say, of course, that we should accept oral historical accounts at face value; to interpret them properly, the researcher needs a good understanding of genre and context. The

danger inherent in a traditional type of 'oral history' interview, where the interviewee describes his or her own and community's past, is that it is a genre invented by Western intellectuals and academics, and an interviewer who invites informants to structure a 'life-story' as if it were a chronological Western memoir is inviting distortion. The interview is vital, but it must be used with care. In the community or group which is being studied, information about the past may rarely be transmitted in such a setting, and to understand historical discourse correctly, we must understand the ways in which this group speaks about its past and the strategies and idioms it uses. Considering genre not only helps reveal the subtleties of each individual message or telling, but also helps unravel the complex overlaps and distinctions of the shared memories of sub-groups within communities, such as women's memories, family memories, etc. It is very important that researchers, if they are 'outsiders', do not assume that certain genres will have the same meaning for the group being studied as their apparent equivalents do for the researchers' own society. For example, the genealogies of sheikhly families and *silsilas* have various social functions, because they justify the status of certain individuals; they also have religious dimensions. Thus we cannot interpret them as we would a European family tree. We cannot afford to reject any genre unless we are sure it holds no historical meaning for the group we are studying; this means that we must have some understanding of their concept of 'history' and that, in the first instance at least, we must take into account the creative genres, the oral literature or verbal art, as well as the more prosaic ones.

From the point of view of studies of orality and literacy, the Islamic context is particularly fascinating. The Near and Middle East itself is dominated by 'Religions of the Book' - Islamic discourses, of course, usually stress close links to the other scriptural religions, Judaism and Christianity - but at the same time there is mass illiteracy in many areas, with a wealth of religious oral tradition and 'folk religion'. I will return to this issue later in the paper, but will first consider some relevant uses of oral history.

What is oral history for? There are several instances where it can supplement our knowledge about periods or events. For

instance, Afsaneh Najmabadi wrote in the Summer 1999 newsletter of the Institute for the Study of Islam in the Modern world (based in Utrecht, Netherlands) about the 'Daughters of Quchan' - young girls and women in rural Iran who, in 1905, had been sold by needy peasants to pay taxes in a bad harvest year, or as booty by Turkoman tribes. At the time, they became a *cause célèbre*; preachers lamented their fate, and social democratic militants used the story as a tale of injustice of the rich and the tyranny of rulers. They became an important element of the shared sense of outrage that demanded a constitutional regime, and of the emerging Iranian nationalist discourse. However, their role is not mentioned at all in the work of recent mainstream Iranian history. Writers of analytical political histories simply did not consider them important. Najmabadi's article was about why this important little piece of history had been ignored and about reclaiming it. Such episodes which are not deemed fit for inclusion in 'official' histories often remain in the popular discourse for much longer; my own work with Yezidi Kurds has shown that grievances and persecutions in particular are often remembered for far longer than a century.

Various oral history projects relating to the Islamic world have been structured around events, such as the *Iranian Oral History Project* which centres on the Revolution of 1979. Key players and people affected by it gave accounts of events, uncovering many facts which might otherwise have been lost. However, in the (Anglo-Saxon) West, 'oral history' as a field in its own right developed among historians, many of them socialists, who felt that a large amount of ordinary people's memory was being lost and that history should not merely be the province of kings and politicians but should also belong to other classes of people. Since then, this concept of empowering disadvantaged groups has developed; projects have centred on, for example, people with disabilities, lesbians and gay men, and the elderly with dementia.

Paul Thompson, one of the pioneers of oral history in England, describes the attitude of the oral historians of the 1970s clearly in a 1988 article, published in 1994. This was, roughly speaking, that 'the facts' were out there, waiting to be discovered,

and that one simply had to purge one's interviews of bias and they would reveal themselves. This methodology was later refined through contact with the work of European oral historians. One of these was Alessandro Portelli, who did research among factory workers in Terni in Italy. One worker, Luigi Trastulli, had been shot dead in 1949 in an anti-NATO demonstration, but Portelli's informants consistently redated this to 1953, perceiving it as the event which provoked a period of street fighting after mass layoffs (Portelli 1991).

Portelli did not merely see this as an example of the inaccuracy of social memory, and an inadequacy of oral history. He turned it to his advantage by recognising that his informants had redated the event to make it more meaningful within the structure of their own group narrative, and that questioning how and why this happened could reveal much more about how this community perceived their past and themselves.

> 'Oral sources are credible but with a different kind of credibility. The importance of oral testimony may lie not in its adherence to fact, but rather in its departure from it, as imagination, symbolism and desire emerge. Therefore there are no 'false' oral sources.' (1991: 51)

For Portelli, it is not what is true which is important, as much as what people *believe* to be true.

This raises the obvious question - how much are oral accounts of the past actually telling us about the past, and how much about the present? There has been a long-running debate between the Belgian historian Jan Vansina, who worked in the Congo, and functionalist historians. Vansina's position was that in a non-literate society, oral traditions served as authentic documents from the past. He later modified this in the second edition of his influential book (1985: xii), saying that oral traditions were 'representations of the past in the present' and that to stress one of these aspects over the other was reductionist.

In France and Italy, there has also been a great deal of discussion of collective memory and its tension with „subjectivity", which in this context means individual

consciousness, identity and memories. For the 'collective' memory and representation of the past, the seminal work was that of Halbwachs (1992). At both the individual and collective level, there has been a general move towards exploring how people construct memory, a move towards looking and what is retained and forgotten, and why.

Oral history has become multidisciplinary - not only the province of historians, but also of anthropologists, folklorists, sociolinguists and psychologists. Recent research has focused on various aspects of how memories are constructed. Fieldwork such as that of Bertaux showed that class was a clear factor. The Bertaux, a couple who studied the memories of French bakers, found that there were consistent differences in the way the difficulties of apprenticeship was described by those who had started as apprentices and become bosses, and those who had always remained employees. (The bosses recalled the harsh conditions of apprenticeship as a useful discipline and training, and the employees saw them as a grievance). The Italian scholar Luisa Passerini (1987), who has studied popular memory of the Fascist period in Italy, drew attention to the omission of facts, whether through suppression of trauma or other reasons. Paul Connerton (1989) focuses not on narratives, but on ritual in the recall of past events, and also coined the phrase 'organised forgetting' whereby dominant groups suppress the memories of minorities and other subservient groups by forbidding their public articulation, a practice very common in the authoritarian states of the Near and Middle East. This, of course, often stimulates a determination on the part of the minority group to preserve its memories for posterity. Joscelyne Dakhlia (1990) questioned the very idea of 'community' as a framework for memories - in her work amongst rural Muslims in the Maghreb, she found that accounts of the past were structured in terms of lineages,and that many events which one might expect to be important, such as wars, were omitted altogether. Her work has much in common with that of Shryock (1998) and I will discuss them further later in the paper.

The Middle East and other areas of Muslim majority are dominated by 'religions of the Book', but, paradoxically, orally transmitted discourses are particularly active there. This is partly because of relatively low levels of literacy in many such states, but also because many have authoritarian régimes with rigorous censorship; minority religious, historical and political discourses, which are potentially subversive, tend to remain oral. 'Folklore' has great political significance and is used for propaganda purposes by both governments and minority groups (Marzolph 1998). Even the tradition of learning in Islam, the quintessential 'religion of the Book', rests on a chain of transmission combining written texts with oral teachings, not only the Hadiths but the later interpretations of many learned scholars. Traditionally, in the Islamic system, one cannot become a scholar of religion by books alone; one must also hear and learn the teachings transmitted by a respectable scholar before one can gain status oneself (Nasr 1995). Not surprisingly there is a great difference in status between the elevated oral genres of Islamic learning and the 'folkloric' oral traditions which are often viewed as superstition.

GENEALOGIES

In Islamic societies, where special status has been accorded to descendants of the Prophet, genealogies have obvious religious and political dimensions. In Sufi orders, blood relationships may play a part, as in the sheykhly families of the Naqshbandi and Qaderi orders in Kurdistan, but the *ijaza* may, of course, be passed by a leader to an individual who is not a blood relation; the *silsila* is not the same type of genealogy as the list of blood ancestors. I will briefly discuss two studies of lineages, in different parts of the Islamic world.

Dakhlia's fieldwork in the Jerid showed that history there was expressed in terms of lineages, each of which was particularly strongly focused on its founding figure. The traditions emphasised

the foundation of the lineage to the detriment of the continuation period; many important secular and national events were not included. The identity of the founding figure predetermines the identity of the lineage. He is invariably an Islamic saint (sometimes there is a confusion between whether his story is set in pre-Islamic or Islamic times) and his sanctity is crucial for the status of the lineage. Some of the stories show a self-consciousness about the political implications of the founding ancestor's identity; one story, for instance, describes two clans fighting, each claiming a saintly ancestor. One clan buried him on their land, but the other stole him back and reburied him in their territory, thus sealing their claim to him. The ancestor sanctifies not only the place where he is buried, but also his lineage. Dakhlia notes wryly that a local official complained about the fact that everyone in the area claimed to be descended from some saint or other so that they could be exempt from taxes, but the significance of the ancestor's sanctity, of course goes much further than this small (though useful) consideration.

Dakhlia's interest in why national discourses of independence and war have so little impact on local discourses is echoed by Shryock who explores such questions in the context of Jordanian Bedouin tribes (1997). In his fieldwork, different lineages had their own distinctive historical discourses, but most of the accounts he collected belonged to a 'heroic age' which ended in the early twentieth century. Moreover, the discourses of the different lineages were always at odds with each other, representing claims and counter-claims of the different clans. Consequently, history for these Bedouin groups was always many-voiced, and one could not make a single narrative, a 'definitive' history, out of the accounts without espousing the cause of one group over others. Such warring discourses were at odds with the portrayal of Arab unity in the official Jordanian media, and had thwarted the attempts of various Bedouin historians to produce written versions of their tribal histories. One historian, who had written modern histories, had overcome this by the simple expedient of myth-making on behalf of his own clan - he had fortuitously discovered a saintly ancestor; his political influence had become considerable,

but many other Bedouin remained opposed to his stance. Local Bedouin cannot agree on how or why the tribal heritage can be adapted to print.

Shryock neatly summarises a 'diglossic' model of Bedouin historical truth thus:

> there is an essential truth which is known only to God. This is *divine* truth, as revealed in scripture.
> The truth of what tribesmen say... can be judged only by assessing the propriety of the 'chains of transmission' (*isnad*) through which their knowledge was received...The oral tradition is neither scriptural nor sacred. It is thoroughly profane. The great value of oral history lies in the link between a community's view of the past, (its social memory) and its present identity. (1997: 217)

Again, as with the 'learned' and 'superstitious' oral traditions, there is a distinction between a higher religious truth and the far less reliable tribal oral traditions. The principle of *isnad* is crucial here - there is an important difference between basing religious authority on *isnad* and on texts. To consider an example from outside Islam proper but from within the Islamic world, the Yezidis are a heterodox Kurdish sect who until recently had a taboo on literacy. Only one clan was formally permitted to read and write and religious texts were transmitted orally. However, in the late twentieth century young Yezidis began to attend school in large numbers, and in the 1970s two young University graduates collected and published a substantial number of the *qewls* or sacred texts, provoking some controversy in the community. The influence of this publication has grown slowly over the years. Until recently, any religious query would be taken to a man of religion, who on the basis of his pedigree (which may include both his religious training and his birth, as Yezidis have a caste system) would have the authority to make a decision, often using his knowledge of the various religious oral traditions, but recently Kreyenbroek, a specialist in the field, has noted that the printed texts of the *qewls* have begun to be used as religious authority

by educated Yezidis in Europe without reference to their provenance (unpublished paper, Berlin 1999). This is a shift to a different kind of religiosity for the Yezidis.

QADIRI SILSILAS IN KURDISTAN

No doubt the participators in this project already have an excellent knowledge of Naqshbandi *silsilas* but I include van Bruinessen's remarks on Qadiri *silsilas* (1992) in the hope that they might provide a useful point of comparison. The Qadiri brotherhood, associated with the Barzinji sheykhs, had been active in Kurdistan when the Naqshbandi order arrived in the early nineteenth century, brought by the charismatic figure Mawlana Khalid, a Kurd himself who had studied in India. The Qadiri sheykhs resented the rapid spread of the Naqshbandi order and the erosion of their own political influence.

Obviously a *silsila* is not necessarily an oral tradition - as well as being recited, it is often written down and displayed in a *tekiye*. However, van Bruinessen observed various developments and changes taking place in them. He notes a difference between the major Kurdish orders - whereas the Naqshbandis gave (apparently) full, uninterrupted chains, the Qadiris only mentioned the most important figures, rather like secular Kurdish genealogies. Sometimes several generations would be missing, but this would be accounted for by traditions that certain mystics had had visions of great sheykhs many generations back. A direct spiritual link was thus created and the intervening generations omitted from the *silsila*. Unrelated sheykhs with particularly good reputations from the past might also be adopted to enhance the reputation of the *tariqa* for holiness or orthodoxy. For example, in one *silsila* Junaid of Baghdad, who was particularly renowned for his sobriety and orthodoxy, was included, whilst Abu Yazid of Bistam, an ecstatic, intoxicated mystic, was not included, though the latter was far more influential in the *tariqa*. Mansur al-Hallaj was also renowned; in fact many people told van Bruinessen that he was in their *silsila*, though he never heard the name when it was recited. This raises

obvious questions about the difference between private discourse and devotion and the formal *silsila*, which can only be resolved by detailed study of the use of the *silsila* in context.

In some of the *silsilas* collected by van Bruinessen, the relationships between most of the figures were said to be genealogical; for example, the sheykhs 'Isa and Musa Barzinji were portrayed as descendants of the seventh Imam. In others, however, the links were more clearly spiritual. In all his *silsilas*, he notes, the two centuries between 'Abd al-Qadir al-Jilani (Gilani in Persian and Kurdish), the founding figure of the order, and its introduction into Kurdistan are rather obscure. This is as one would expect in popular and oral historical discourse, with the relevant periods being preserved and the less relevant episodes and figures being lost.

CONCLUSION

My own view of oral history is that although it is useful for discovering new facts about the past, especially where régimes have been repressive, its great academic interest lies in the close link between a group's view of the past and its present identity. (In fieldwork, I have found, most informants assume I am interested in 'facts' *per se* rather than in underlying patterns). There is little doubt that, for religious communities as for ethnic ones, a shared view of the past, or of some parts of it at any rate, is a powerful force for cohesion. Much 'Islamic studies' remains strongly text-based and there remains a great deal to be done in 'oral religious studies', in investigating the gap between text and religiosity in practice. Certainly, in my own area, Kurdistan, the heterodox groups, such as the Yezidis, Alevis and Ahl-e-Haqq have been the subject of various anthropological and religious studies, but the religiosity of the vast majority of Sunni Muslims, with their low literacy rates, their thriving Sufi brotherhoods, and their religious practices which bear a close resemblance to those of their non-Muslim neighbours, has hardly been studied at all. The application of the methodologies and techniques of oral history to the study of Islam is likely to be very fruitful.

Perks, R., and **Thomson, A.** (1998) *The Oral History Reader*, London - the best single collection of papers for oral history methodology

Atiyeh, G. N. (ed.) (1995) *The Book in the Islamic World: the written word and communication in the Middle East*, Albany.

Ben-Amos, D. (ed.) (1976) *Folklore Genres*, Austin, Texas.

Clanchy, M. T. (1993) *From memory to written record : England 1066-*1307, 2nd. ed., Cambridge, Mass and Oxford.

Connerton, P. (1989) *How societies remember*, Cambridge.

Dakhlia, J. (1990) *L'oubli de la cité*, Paris.

Georgeon (1995) 'Lire et écrire à la fin de l'Empire ottoman: quelques remarques introductives,' *Revue du Monde Musulman et de la Mediterrannée* 75-76/1-2, pp. 169-179.

Halbwachs, M. (1992) *On collective memory*, Chicago, London.

Henige, D.P. (1974) *The Chronology of Oral Tradition*, Oxford. - (1982) *Oral Historiography*, London.

Hymes, D.H. (1974) *Foundations in Sociolinguistics: an Ethnographic Approach*, Philadelphia.

Ladjevardi, H. (1988) *Iranian Oral History Project*, Cambridge, Mass.

Marzolph, U. (1998) 'What is folklore good for? On dealing with undesirable cultural expression', in *Journal of Folklore Research* 35, no. 1, pp. 5-16.

Nasr, S.H. (1995) 'Oral Transmission and the Book in Islamic Education', in Atiyeh, pp. 57-70.

Portelli, A. (1991) *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories*, New York.

Scribner, S. and **Cole, M.** (1981) *The Psychology of Literacy*, Cambridge, Mass. and London.

Shryock, A. (1997) *Nationalism and the Genealogical Imagination: oral history and textual authority in tribal Jordan*, Berkeley.

Thompson, P. (1978, 1988) *The Voice of the Past: Oral History*, Oxford.

Tonkin, E. (1992) *Narrating our Pasts: the Social Construction of oral history*, Cambridge.

Vansina, J. (1985) *Oral Tradition as History*, London.

A STUDY OF SUFISM IN POST-SOVIET DAGESTAN OF THE RUSSIAN FEDERATION

Galina M.Yemelianova

METHODOLOGY OF THE RESEARCH

My presentation is based on preliminary results of two successive ESRC-funded research projects 'Islam, Ethnicity and Nationalism in post-Soviet Russian Federation', 1997-1999 and 'Ethnicity, Politics and Transnational Islam: A Study of an International Sufi Order of Naqshbandi Shaykh Nazim al-Haqqani', 1998-2001. I am going to focus on organisation, doctrine and politics of Dagestani Sufis. I will also outline the major methodological, ethical and political problems of the research.

The main methods employed in the projects are : (i) media analysis[1] and (ii) elite interviewing.[2]

(I) Media analysis serves three roles in the project. Firstly it allows the close monitoring of the ethno-religious dynamic in Dagestan and chart popular responses to particular events and official policies. Secondly, media analysis facilitates the isolation of key figures shaping debates about the relationship between ethnicity, religion and nation and forms the background research necessary for the selection of interviewees as well as provide an important point of 'triangulation' whereby statements in interview can be cross-referenced against press releases and 'popularised' narratives. Thirdly, the media is a key agent in the construction of discourses of Islam and nationalism and thus requires the same critical analysis as state, religious and non-governmental documents and activities. Since it is the discursive role of the media that is central to the study, analysis is textual – focusing

on articles by leading Islamic authorities, political and public figures, analysts and academics – rather than a quantitative content analysis. All key local and regional newspapers as well as journals that are thematically related to the research have been studied over a period 1997-2000.

(II) Elite interviews are an effective way of accessing information from uniquely privileged actors in the processes under investigation. The respondents' direct involvement in the shaping of the new spiritual, ideological and political infrastructures as well as public and elite debates make them 'double' objects of study: analysis of interviews will provide valuable insight into the 'empirical' processes at work but also into the discursive strategies of key actors in those processes. Respondents have been selected for approach on the basis of information acquired from the study of periodicals, the review of official documents and specialist literature, from the networks and contacts obtained during research and as a result of 'snowball sampling'. About 120 interviews have been conducted, evenly divided between: Shaykh Nazim's followers; Shaykh Nazim's opponents among Dagestani Sufis; representatives of non-Sufi (including *Salafiya*) Islam; members of the Islamic officialdom; representatives of political, intellectual and cultural elite.

HISTORICAL BACKGROUND OF THE RESEARCH

Dagestan[3] was chosen for the research because of its strong and lengthy Sufi tradition and its special place in the history of the International Sufi Order of Shaykh Nazim al-Haqqani. Islam was brought to Dagestan by the Arabs in the seventh and eighth centuries; by the fifteenth and sixteenth Dagestanis had adopted the Shafii *madhhab*(juridical school) of Sunni Islam. From the sixteenth century onwards the majority of Dagestani Muslims chose to profess Sufi Islam. The resulting interweaving between Sufi and *tukhum* (clan) structures brought about the emergence

of a specific Dagestani Sufism, known as *tariqatism*, which incorporated numerous pre-Islamic customs and *adat* (customary law) norms.[4] *Tariqatism* became the dominant form of popular Islam, although there was also a strong tradition of intellectual, 'high' Islam in Dagestan, represented by *ulema* (Islamic scholars). In the eighteenth and nineteenth centuries the Naqshbandi *tariqa* provided a mobilising framework for resistance to Russian expansionism in the region.

After the Bolshevik revolution in 1917 Dagestan was incorporated within the Soviet state.[5] Over seventy years of Soviet atheism had a devastating impact on Islam in Dagestan. The vast majority of Dagestani mosques and *medresses* (Islamic schools) were destroyed or closed, Sufi shaykhs and *ulema* were either killed or persecuted or forced to emigrate. As a result, 'high' intellectual Islam was irreversibly undermined, while popular Sufi Islam was reduced to unofficial underground status. Having nevertheless failed to eradicate Islam, the Soviets opted for its control through the Muftiyats (the Higher Islamic administrations), staffed with collaborationist Muslim clerics,[6] which were institutionalised as the only legitimate representatives of Soviet Muslims. From 1943 until 1989 Dagestani Muslims, alongside their co-religionists from the other Islamic autonomies of the North Caucasus, were administered by the *DUMSK* (the Muftiyat of the Muslims of the North Caucasus), centred in Makhachkala. The *DUMSK*'s leadership subscribed to the official position on *tariqatism* which qualified it as religious obscurantism and suppressed any Sufi activities. Nevertheless, in spite of the Soviet persecutions Dagestani Sufism survived, although it was pushed deeply underground. Moreover, the Sufi shaykhs and not the official clergy remained the genuine custodians of Islamic faith and culture in Dagestan. Since the Gorbachevian thaw of 1986-1991 Dagestan has been one of the epicentres of an Islamic resurgence characteristic of the Muslim-populated areas of the former Soviet Union. Post-Communist religious liberalisation enabled the Dagestani Sufis to end their secretive existence.

TARIQATISM: ORGANISATION, DOCTRINE AND POLITICAL ENGAGEMENT

The disintegration of the totalitarian Soviet system which began in the late 1980s had an invigorating impact on Dagestani Sufism, or *tariqatism*. It emerged from underground and championed the grass-roots re-Islamisation of Dagestani society. Despite the decades of Soviet oppression *tariqatists* had clandestinely preserved their hierarchical structures, affiliated to specific kinship and sub-kinship local formations. According to some expert estimations Sufis constitute over 60 per cent of the Dagestani Muslim population.[7] The majority of Sufis in poly-ethnic Dagestan are Avars, who are considered the most religious ethnic group. There are also many Sufis among Dargins, Kumyks and Nogays who have the reputation for being moderately religious peoples. In terms of organisation Dagestani Sufis are affiliated to between 40 and 50 *virds* (schools of teaching within the *tariqa*). The biggest are the Naqshbandi and Shazali *virds*. However, the Akkin Chechens, who live in Dagestan's Khasavyurtovskii *raion* (district), mainly belong to the Kadiri *tariqa*.[8] There are also some followers of the Dzhazuli *tariqa* and of the Yasawi *tariqa* (among Nogay Turks of Nogayskii district). The *virds* are headed by shaykhs some of whom simultaneously teach according to several different schools. The most common practice is when the same Sufi shaykh heads a Naqshbandi and a Shazali *vird*.[9] Among the influential living Dagestani shaykhs are Badrudin Botlikhskii, Said-afendi Chirkeevskii, Magomed Amin Gadzhiev, Mukhadzhir Dogrelinskii, Arslanali Gamzatov(Paraulskii), Ramazan Gimrinskii, Idris-khadzhi Israphilov, Abdulwahid Kakamakhinskii, Muhammad Mukhtar Kakhulayskii, Tadjudin Khasavyurtovskii, Siradzhudin Khurikskii and Abdulgani Zakatalskii. Some Dagestani Sufis follow the path of the dead shaykhs Ali-khadzhi Akushinskii, Amay, Gasan Kakhibskii, Kunta-khadzhi and Vis-khadzhi.[10]

Historically Dagestani *tariqatists*, especially those of Naqshbandi *tariqa*, have been much more involved in politics than Sufis elsewhere in Islamic world. Under *perestroika* Dagestani

Sufis and traditionalist Muslims generally returned to public life and challenged the legitimacy of the Soviet Islamic officialdom, represented by the Spiritual Board of Muslims of the North Caucasus, or *DUMSK*.[11] They became the major driving force of Islamic revival in the republic. A characteristic symbol of the Sufi dimension of the latter was the restoration of the traditions of *ziyarat* (popular Sufi pilgrimage) to over 800 *mazars* (burial places of shaykhs, or some other objects of Sufi worship). *Tariqatists* also strengthened their involvement in the processes of decision-making on a local level through the promotion of their representatives in village administrations.[12] This facilitated the renewal of public Islamic festivals, as well as the re-introduction of some elements of Islamic food norms and dress codes which existed in pre-Soviet times.

Among the other important characteristics of the religious revival were the rapid increase in the number of mosques and Islamic educational establishments. Until 1985 there were only 27 registered mosques; there were no Islamic schools, and less than a dozen Dagestani Muslims were allowed to conduct an annual *hajj* (a pilgrimage). In 1996 there were already 1,670 registered mosques, nine Islamic institutes, including three Islamic Universities, 25 *medresses*, 670 *mektebs* (primary Islamic schools) and eleven Islamic cultural and charity centres.[13] Dagestan also witnessed the emergence of an Islamic press which did not exist during the Soviet period. Among the first Islamic periodicals were the newspapers *As-Salam* ('Peace'), *Nur-ul-Islam* ('Light of Islam'), *Islamskii Vestnik* ('Islamic News') and *Mezhdunarodnaya Musulmanskaya Gazeta* ('International Islamic Newspaper'). The *hajj*, which used to be a luxury restricted to just a few privileged clerics, became accessible for many thousands of ordinary Dagestani Muslims.

The increased religious activity of the *tariqatists* was accompanied by their rapid politicisation. The Sufis' intrinsic conflict with the Soviet regime predetermined their participation in the Islamo-democratic opposition movement which also included dissident intellectuals and Islamists, incorrectly but widely labeled as *Wahhabis*.[14] The ultimate goal of the opposition was

economic and political liberalisation and the re-Islamisation of state and society in Dagestan. Their immediate demands were the resignation of the old leadership of the *DUMSK,* which was regarded as the major obstacle to genuine Islamic revival in Dagestan, and their replacement by a younger generation of Islamic clerics, the 'young Imams'- including both Sufis and Islamists – who claimed to have had no involvement with the Soviet state and the KGB. In 1989 Muftii Gekkiev of the *DUMSK* was charged with corruption, collaboration with the KGB and moral laxity, and was forced to resign.[15]

After Gekkiev's resignation the Islamo-democratic alliance fell apart. *Tariqatists* insisted on their supremacy in the Dagestani *umma* (Islamic community) and alienated the Islamists. In order to strengthen their religious and political positions *tariqatist* activists allied with some of the leaders of the various nationalist movements which mushroomed during the 'parade of sovereignties' in Russia between 1989 and 1992. The establishment of closer links between the *tariqatists* and nationalists ensured the Islamisation of the nationalist agenda. As a result, the leaders of the main nationalist organisations clashed over the right to control the Muftiyat, which they regarded as an indispensable attribute of nationhood, as well as an important source of foreign and domestic cash.

In 1989 the *DUMSK* gave in to the pressure from various nationalist factions and split into seven separate Muftiyats, one in each Muslim autonomy of the North Caucasus. Most of them were headed by representatives of Sufi Islam which was henceforth legalised and became the official strand of Islam. In Dagestan the leadership of the newly established autonomous Muftiyat- the *DUMD* (The Spiritual Board of Muslims of Dagestan) - was contested by traditionalists representing the largest ethnic groups, i.e.Avars, Dargins, Kumyks and Laks. Between 1989 and 1992 the central strife occurred between Avars, who dominated the Islamic officialdom in the Soviet period, and the rest. This major split was further exacerbated by internal conflicts. For example, Avar traditionalists were divided by their attitude to the influential Naqshbandi shaykh Said-afendi Chirkeevskii whose *vird* had a

substantial numerical and ideological superiority over the other Sufi *virds*. As for the non-Avar bloc, its integrity was jeopardised by collisions between Dargin, Kumyk and Lak traditionalists.

Initially, representatives of non-Avar ethnic groups took the lead in the race for the Muftiyat. In early 1989 Kumyks promoted their candidate shaykh Muhammad Mukhtar Babatov to the post of Dagestani Muftii. Several months later Babatov was replaced by Abdulla Aligadzgiev, a protūgū of the Dargin *ulema*. In January 1990 the Kumyks fought back: Kumyk Bagauddin Isayev became the next Muftii of Dagestan. However, the religious leadership of Kumyks and Dargins was short-lived. From late 1990 the Avar 'young Imams' intensified their campaign for the restoration of Avar domination within the Islamic officialdom. It is significant that in order to avoid association with the old, Soviet-era Islamic establishment, they stressed their allegedly democratic image. In particular, they established co-operation with the Islamic Democratic Party (the *IDP*), led by Abdurashid Saidov.[16] In February 1992 Avars resumed their control over the Muftiyat through the 'election' of Avar Muftii Sayid Akhmed Darbishgadzhiyev. In spite of the democratic image of the new Muftii he failed to gain the support of the majority of non-Avar clerics. Their response was the formation of three other ethnic Muftiyats which claimed to represent Muslims of Kumyk, Dargin and Lak ethnicity.[17] Faced with growing alienation within the non-Avar Islamic community, the Avar leadership of the *DUMD* abandoned its pro-democracy stance, broke its relations with the *IDP* and turned to the Government for support.

The change of political orientation of the *DUMD* was accompanied by the regrouping of forces among Avar traditionalists. By 1994 it was clear that Avar shaykh Said-Aitseev (Chirkeevskii) had outplayed his rivals both among the *tariqatists* and *ulema* and had asserted his control over the *DUMD*. The new Muftii Magomed Darbishev was a protūgū of Said-afandi and an obedient orchestrator of his will. Darbishev's successors Seyid Muhammad Abubakarov (Avar, 1996-1998) and Ahmad –khadzhi Abdulaev (Avar, 1998-) were similarly close to Said-afandi. During the period of their administration Said-afandi's

murids (disciples), especially from Gumbetovskii *raion*, the homeland of Said-afendi, were appointed to the top posts within the *DUMD*.[18]

Parallel to the establishment of his religious supremacy shaykh Said-afendi has increased his influence in other spheres of public life. His followers or sympathisers have also penetrated the political structures. Said-afandi's approval has become crucial for many Dagestani politicians and businessmen.[19] His growing authority forced some of his former opponents to seek his favour. For example, Said-afandi'sparty included Kumyk shaykh Arslanali Gamzatov and Dargin shaykh Abdulwahid Kakamakhinskii. Similarly, Said-afendi's rivals among the Avar traditionalists, shaykhs Tadzhuddin Khasavyurtovskii and Idris-khadzhi Israphilov, joined the opposition camp led by Kumyk shaykhs Muhammad Mukhtar Kakhulayskii and Ilyas-khadzhi and Dargin traditionalists Muhammad Amin, Magomed-hadzhi and Abdulla-khadzhi Aligadzhiev.

In 1994 the Dagestani authorities responded to Said-afendi's demand and declared the *DUMD* as the only legitimate supreme Islamic authority in Dagestan. In fact, the Naqshbandi Sufism of shaykh Said-afandi's *vird* was associated with mainstream Islam in Dagestan. The rival Kumyk, Dargin and Lak Muftiyats were pronounced illegitimate and self-proclaimed. Alongside shaykh Said-afandi the *DUMD* recognised the legitimacy of three other Naqshbandi-Shazali shaykhs – Badruddin Botlikhskii, Arslanali Gamzatov (Paraulskii) and Abdulwahid Karamakhinskii - who accepted the supremacy of Said-afandi. The rest of the Dagestani shaykhs were pronounced *mutashayks* (spurious shaykhs).

The official backing allowed the *DUMD* and Said-afandi, in particular, to employ the state infrastructure, including the official mass media and the intelligence services, to secure his domination.[20] This enabled the *DUMD* to unleash a propaganda campaign against an advancing *Wahhabism* which presented the major threat to the *DUMD*'s spiritual monopoly. *Wahhabis* were portrayed as agents of 'dollar Islam' which was being artificially implanted by foreign powers hostile not only to traditional Islam but to the national interests of Dagestan and the

Russian Federation as a whole. As for the Dagestani authorities they had their own vested interest in the campaign against *Wahhabism*, which provided them with a means to boost their political credibility among a population increasingly disillusioned with corrupt and incompetent Government.

In December 1997, under pressure from Said-afendi's group, the Dagestani Parliament issued a ban on the activities of the *Wahhabis*, who were defined as religious extremists. Many *Wahhabi* leaders were arrested, their offices were demolished and their periodicals banned. This official action had a radicalising effect on Dagestani *Wahhabis*, many of whom were pushed into alliance with the Chechen separatists. At the beginning of 1998 the leaders of *Wahhabi Jamaat* announced the start of a jihad against the Dagestani regime. In August and September 1999 they participated in the abortive military Chechen invasion of Dagestan commanded by the Chechen field commanders Basaev and Khattab in Tsumadinskii, Botlikhskii and Novolakskii *raions* of Dagestan. The Dagestani authorities' reaction to the invasion was further suppression of *Wahhabism* and adoption of a new and tougher law aimed at the complete eradication of *Wahhabism* in Dagestan. The participation of radical *Wahhabis* in the Chechen incursion shifted Dagestani public opinion decisively in favour of *tariqatism* and undermined the *Wahhabis'* chances of success in the perceivable future. The crack-down on *Wahhabism* further strengthened Said-afandi's grip over the Islamic community of Dagestan.

The *Tariqatists'* alliance with the *de facto* atheistic ruling regime affected their position on the pace and scope of religious reform in Dagestan. Unlike the Islamo-democratic opposition, they dropped the goal of an Islamic state and subscribed to exclusively parliamentary methods of achieving the re-Islamisation of Dagestani society. The *DUMD* leaders envisage this coming about through the Islamisation of education and the gradual re-introduction of Islamic legal norms which existed in the 1920s.[21] They regard Turkish Islam - which is close to the traditions of Naqshbandiya Sufism - as a possible model for *tariqatism* in Dagestan.[22] The Muftiyat designated the puppet

Islamic Party of Dagestan (the *IPD*) to lobby on behalf of the Islamic agenda.[23] The *IPD's* parliamentary demands include the removal from the Constitution of Dagestan of the clauses on the separation of church and state and of schools from the church, and the official recognition of Islam as the 'religion of the democratic majority.'[24]

In spite of the *tariqatist* self-presentation as the champion of Muslims' interests the popular rating of the *tariqatist* officialdom as represented by the *DUMD* has been low. *Tariqatists* have been accused of endemic corruption and links with criminal mafia groups; the *tariqatist DUMD* has also been sharply criticised for fraud, theological incompetence and aggressive intolerance to its religious opponents.[25] There has been a widely held perception that the *DUMD* has used its monopoly over *hajj*-related matters for unlawful enrichment. Specifically, it has manipulated the visa fees and the prices of the Koran and other Islamic literature supplied by various foreign Islamic organisations and funds free of charge.[26] The public has also been unhappy with the way in which the *DUMD* appoints local Imams. Sometimes it installs as village Imams poorly educated persons whose main 'virtue' is their loyalty to shaykh Said-afendi. Clerical opponents reproach the *DUMD* leaders for their inadequate religious and theological training and the absence of authoritative *ulema* among them. It is significant that since the early 1990s Dagestan's Muftiis have not issued one *fetwa*.

On the whole, the incorporation of *tariqatism* within the corrupt and semi-criminal state system has predetermined their association with the ruling regime, the post-Soviet re-shaping of which was over by the mid-1990s. Its core was made up of the old, atheistic Soviet/Party nomenklatura, the members of which maintained their jobs, although under new 'democratic' labels.[27] They were joined by some new figures who represented either the Dagestani *nouveau riche*, a Dagestani version of *new Russians*, or the activists of the major ethnic business parties.[28] Although according to the Dagestani constitution fourteen titular ethnic groups/nationalities have the right of legislative initiative

and are equally represented in the State Council,[29] the actual political and economic power has been monopolised by the Dargins and the Avars. While the Dargins have secured their influence in the political domain, the Avars have preserved their traditional domination in the economic and ideological spheres.[30] Most top politicians have been closely connected with their respective ethnic business mafias. The Dagestani Government has been strongly dependent on federal subsidies. So, the ruling regime, including the *tariqatist* Islamic officialdom, has been characterised by authoritarianism, widespread fraud, corruption, the inability to curb the increase in crime and terrorism and to handle the acute economic and social problems. The social consequences of this regime have been the continuation of backwardness and stagnation, and the blocking of any structural reforms leading to the modernisation of Dagestani society and its evolution into a democratic civil entity.

THE ROLE OF SHAYKH NAZIM AL-HAQQANI AMONG DAGESTANI SUFIS

In Dagestan Shaykh Nazim has managed to acquire a reasonable number of followers. During his visit of Dagestan in 1997 Shaykh Nazim nominated a Dagestani Sufi Abdul Wahid (Avar) as his *khalifa*. There are *murids* of Shaykh Nazim in several *raions* (districts) of Dagestan, as well as in Chechnya and Karachaevo-Cherkessiya. The majority of his *murids* are various Turkic peoples, although the ethnic factor is not crucial and there are also his *murids* among Caucasian peoples-Avars, Laks and Dargins, as well as Chechens. Shaykh Nazim is also recognised as a genuine Naqshbandi shaykh by the followers of Dagestani shaykh Sharafuddin, the predecessor of Shaykh Abdalla ad-Dagestani, the shaykh of Nazim al-Haqqani. It is significant that Shaykh Nazim is highly respected among Dagestan's pro-Western dissident intellectuals. They distrust Shaykh Sayid-afandi Chirkeevskii and consider him a descendant of those members of the Naqshbandi *tariqa* who submitted to the Russian/Soviet

rule and who have been paid by the imperial Russia, Soviet and post-Soviet regimes in Dagestan. However, the prozelytising activity by Shaykh Nazim in Dagestan has been seriously complicated by:

– the high level of politicisation of the Naqshbandi *vird* of Shaykh Sayid-afandi Chirkeevskii;

– its *de-facto* spiritual monopoly over the Dagestani Islamic officialdom;

– its juxtaposition with the so-called *Wahhabis* and rival Sufi authorities;

– the general political instability in the region and the recent military insurgence of Chechen-Dagestani Islamists (*Wahhabis*) in the western Dagestan.

– the technological backwardness of Dagestan that excludes it from the cyber network which is crucial in Shaykh Nazim's politics in Europe, the USA and other localities.

In Dagestan Shaykh Nazim has to deal with official propaganda forged by the Muftiyat which presents him as a spurious shaykh, or *mutashaykh*. The Muftiyat recognises the legitimacy of only four Dagestani shaykhs: Sayid-afandi Chikkeevskii, Badruddin Botlikhshkii, Arslanali Gamzatov (Paraulskii) and Abdul-Wahid Kakamakhinskii. All of them belong to the Naqshbandi-Shazali *tariqa* and claim to be successors to Shaykh Sayful-qadi who is considered as *kutba*. They argue Shaykh Nazim's claims to his place in the Naqshbandi *silsila* derived from the succession controversy which existed since Dagestani Naqshbandi Shaykh Abdurahman as-Sughuri (d.1882). The latter headed the most militant members of the *tariqa* who accused the others of complacency towards the Russian occupation and preferred the emigration to submission to the Russian rule. It significant that the largest part of Naqshbandis accepted the Russian domination (the line of Shaykh Sayful-qadi). They, however, criticized their opponents for politicization which their regarded as *tagayur* (deviation) from the Naqshbandi principles. Hypothetically, it may be possible that Shaykh Nazim al-Haqqani represents that militant branch of the *tariqa* while Shaykh Sayid-afandi and other Dagestani official shaykhs belong to the mainstream Naqshbandi *tariqa*.

The Dagestani official Islamic periodicals have accused Shaykh Nazim of:

– forging the Naqshbandi teaching for his own personal and political ends, i.e. violation of the basic principle *man tagayyara laysa minna* (those who changed are not with us);

– presenting himself as one of the nine and the last genuine Naqshbandi shaykhs who perceived the truth;

– not recognising the *madhhabs*;

– the succession to shaykh Abdalla ad-Dagestani who was himself a *mutashaykh*;

– the devaluation of the institute of *ijaza* (permission) by its thoughtless and arbitrarily distribution;

– the distortion of the Sufi ethics by invading the spiritual domain of other Dagestani shaykhs, by ignoring and bypassing the Dagestani Muftiyat;

– the violation of the Naqshbandi *zikr* by introducing some elements of a loud *zikr* of 'Allah, Allah, Allah', instead of the respective internal *zikr*;

– the close relations with Nadirshah Khachilaev (Lak), former chairman of the Union of Muslims of Russia (the UMR) who from September 1999 has been under the official criminal investigation related to his involvement in the Chechen-Islamist invasion of Dagestan;

– being commissioned by British an Turkish intelligence to undermine the genuine *tariqatism* in Dagestan from within.[31]

The official military and political crack-down on *Wahhabism* and all other non-traditional religious organisations and movements which began in August 1999 has pushed Shaykh Nazims's followers and sympathizers deeply underground. Since then the official mass media has fought the alleged conspiracy of 'the third force' represented by MI 6 and the CIS which seeks to destabilise the Islamic regions of Russia and Central Asia in the interests of the American and British oil and gas companies building an alternative gas and oil transport route from Central Asia to Pakistan via Afghanistan, i.e. by-passing Iran and Iraq. It is also alleged that Saudi Arabia, the USA and the UK have contributed a great deal towards Chechnya's transformation into

a base of international terrorism and *Wahhabism* in order to perpetuate the economic weakness of Russia and to secure its position as a provider of raw materials to the West. *Wahhabism*, hence, is qualified as an extremist religious and political movement. In terms of the project this means that any academic, or other association with Great Britain is perceived as suspicious.

NOTES ON CONTRIBUTORS

Dr Galina Yemelianova is a specialist in Islamic studies. She received her PhD in Islamic history from Moscow State University in 1985. Until 1994 she was a Research Fellow at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences in Moscow. Since 1994 she has been a Research Fellow at the Centre for Russian and East European Studies at the University of Birmingham, UK. She has researched and published extensively in Russia and internationally on history and contemporary ethno-political and religious issues in the Middle East and the Islamic regions of the Russian/Soviet empire and post-Soviet Russia. She is currently working on the ESRC-funded project 'Ethnicity, Politics and Transnational Islam: A Study of an International Sufi Order' focusing on autonomous republic of Dagestan of the Russian Federation.

NOTES

[1] See: A.Bell and P.Garrett, eds.(1998) *Approaches to Media Discourse*, Oxford:Blackwell;

A.Berger (1991) *Media Research Technique*, London:Sage Publications; and A.Teun van Dijk, ed. (1985) *Discourse and Communication: New Approaches to the Analysis of Mass Media*, Berlin:Walter de Gruyter.

[2] See: R.Hertz and J.B.Imber, eds.(1995) *Studying Elites Using Qualitative Methods*, Sage; G.Moyser and M.Wagstaffe,eds. (1987) *Research Methods for Elite Studies*, London: Sage Publications; and D.Richards (1996)'Elite Interviewing: Approaches and Pitfalls', *Politics*, vol.16, no3, September.

[3] Dagestan is an autonomous republic of the Russian Federation. It is situated in the eastern part of the North Caucasus. Its territory is 50,300 square kilometres and its population is 1,954,252 (1995). The urban population makes up 43.6 per cent of the total while the rural population is 56.4 per cent. Dagestan is one of the least economically developed autonomous republics of the Russian Federation and is strongly dependent on federal subsidies and other suppliers. It is populated by over thirty different ethnic groups, each of which has its own culture and speaks a distinctive language incomprehensible to the rest.

[4] The term *tariqatism* derives from an Arabic word *tariqa* ('a path') which also means a mystical form of Islam. At the core of *tariqatism* is the mystical link between a Sufi shaykh and his disciples, or *murids*. The authority of a shaykh is based on a mystical permission, or *barakat*, which is transferred from the founder of the *tariqa* to successive shaykhs. The line of succession of shaykhs is known as the 'golden chain', or *silsila*. An important characteristic of a shaykh is his ability to perform miracles, or *karamat*. *Tariqatists* believe that the *tariqa* provides closer contact between Allah and an individual Muslim than orthodox Islam.

[5] In 1922 Dagestan was transformed into an autonomous republic within the Russian Federation of the USSR.

[6] The institution of the Muftiyat was introduced by Tsarina Catherine the Great in 1789. During the Soviet time there were four Muftiyats:the Muftiyat in Tashkent (Uzbekistan) administered the Muslims of Central Asia; the Muftiyat in Baku (Azerbaijan) was in charge of Muslims of the Transcaucasus; The Muftiyat in Makhachkala (Dagestan) controlled Muslims of the North Caucasus and the Muftiyat in Ufa (Bashkorstan) dealt with Muslims of the Volga-Urals and Central Russia.

[7] Interview with Magomed Kurbanov, the Deputy Minister of Nationalities of Dagestan, Makhachkala, 30 June 1998.

[8] Interview with Magomed Kurbanov, the Deputy Minister of Nationalities of Dagestan, Makhachkala, 30 June 1998.

[9] For example, the leading Dagestani shaykh Sayid-afendi Chirkeevskii simultaneously controls a number of Naqshbandi and Shazali *virds*.

[10] *Nur-ul-Islam*, no3, March, 1997.

[11] In the case of Dagestan the term 'Islamic traditionalism' is wider than the term 'tariqatism' since it also includes non-Sufi *ulema* whose present unofficial leader is Abdul-khadzhi Aligadzhiev.

[12] By the end of 1999 Imams and other Islamic authorities controlled the decision-making process in 68 villages of Dagestan. *Islamskii Vestnik*, no 22, 1999.

[13] *Ibid.*

[14] Historically, *Wahhabism* was a religious and political movement within the most strict and rigid *Khanbali maddhab* of Sunni Islam. It originated in the mid-18th century in Arabia and was named after its leader Muhammad Abd al-Wahhab. Strictly speaking the use of the term '*Wahhabism*' in relation to Dagestani Islamic fundamentalism is incorrect because the latter is based on

a wider doctrinal foundation than the teaching of Abd al-Wahhab. However, due to the term's wide acceptance by politicians and journalists this article uses it as the description of Dagestani Islamic fundamentalism.

[15] A.Malashenko, *Islamskoe Vozrozhdeniye v Sovremennoi Rossii*, Moscow: Carnegie Endowment, 1998, p.106.

[16] The *IDP* was formed in 1990 by Dagestani intellectuals of democratic orientation under the leadership of Abdurashid Saidov. The original programme of the party presented a paradoxical combination of Islamic and democratic ideals, opposing the rule of the corrupted Party nomenclatura and calling for its replacement by an Islamic-democratic Government. In doctrinal terms it favoured *tariqatism* although it was also tolerant towards *Wahhabism*.

[17] G.Yemelianova, 'Islam and Nation Building in Tatarstan and Dagestan of the Russian Federation', *Nationalities Papers*, vol.27, no 4, 1999, p.619.

[18] Among Said-afendi's *murids* who occupied the top positions in the Islamic administration were, for example, Muftii Abubakarov (1994-1998); his father Khasmuhammad – khadzhi who headed the Council of the Dagestani Imams of the Central Mosque of Makhachkala; and Arslanali Gamzatov, the head of the Council of the Dagestani *Ulema*.

[19] Interview with M.Kurbanov, Makhachkala, 17 July 1997.

[20] In spite of close collaboration between the *DUMD* and the Dagestani authorities, relations between them have not been trouble-free. For example, in 1997-98 the *DUMD* bitterly criticised the Government for slowing down the Islamisation project, promoted by the *DUMD*, and for 'insufficient ' hostility towards *Wahhabis*. *As-Salam*, no23, December, 1997.

[21] In particular, the *DUMD* calls for the introduction in state schools and colleges of religious subjects; the right of various religious organisations to teach religion outside the curriculum; the creation of Islamic nursery schools; the right of students at religious institutes to study general subjects as well and the creation of a state Islamic University which would produce qualified Imams and Islamic teachers. The *DUMD* also presses for the declaration of Friday as a holiday; the introduction of some elements of the *shariat* into the legal system, the amendment of the symbols and paraphernalia of the state in line with the requirements of Islam; the adjustment of the slaughter of animals and birds to the *shariat;* the imposition of restrictions on the sale of alcohol and erotic literature and the introduction of Islamic dress codes for women. *As-Salam*, no22, December, 1997; *As-Salam*, no 13 (77), July, 1988.

[22] The new Central Mosque in Makhachkala, opened in 1996, was built with Turkish aid, and until 1998 a representative of Turkey was the Imam of the mosque.

[23] The *IPD* was formed in 1994 as a result of a split in the Islamic Democratic Party (the *IDP*) between the democratic faction led by its founder Abdurashid Saidov, and the pro-government faction of Surokat Asiyatilov. The leader of the *IDP* is a Parliamentary Deputy, former wrestler and University lecturer.

[24] *Dagestanskaia Pravda*, Makhachkala, 29 May 1996; *As-Salam*, no24 (64), December, 1997; *Nur-ul-Islam*, no12, July, 1998; *Islamskii Vestnik*, no24, 27.07-02.08.98.

[25] For example, one of the main donors of the *DUMD* is Sharapuddin Musaev, the head of a large organised crime group in the town of Kaspiisk known as the Kaspiisk mafia.

[26] According to some figures, financial machinations made the *DUMD* some $182,000 profit from the *hajj* in 1998 alone.

[27] In the aftermath of the break-up of the USSR the Dagestani authorities were the most resistant to any democratic reforms. They hung on to the Soviet political system until 1995, much longer than anywhere else in Russia.

[28] The term 'ethnic party' was introduced by the Dagestani sociologist Enver Kisriev to describe quasi-party political organisations based on ethnic and clan solidarity. See E.Kisriev, 'Dagestan', *Mezhetnicheskie Otnosheniia i Konflikti v post-Sovetskikh Gosudarstvakh, Ezhegodnii Doklad,* 1998, p.39.

[29] The Dagestani Constitution of 1994 nominated the fourteen largest ethnic groups as titular. They are: Avars, Dargins, Kumyks, Lezgins, Russians, Laks, Tabasarans, Chechens, Azeris, Nogays, Mountain Jews and Tats, Rutuls, Aguls and Tsakhurs. *Konstitutsiia Respubliki Dagestan*, Makhachkala:Yupiter, 1994, p.20.

[30] The Dargin clan includes, for example, M.Magomedov, the head of the State Council of Dagestan and Amir Saidov, the Mayor of Makhachkala. The leaders of the Avar clan are M.Aliev, the chairman of the People's Assembly (the Parliament), G.Makhachev, the vice-Premier and former leader of the Avar national movement, S.Asiyatilov, the leader of the Islamic Party of Dagestan (the *IPD*) and Muftii Abdullaev of Dagestan.

[31] *Nurul Islam* (The Light of Islam), № 8, August, Makhachkala, 1997.

HOW RHODOPE MUSLIMS SEE THE PERFECT MAN

Cvetana Georgieva

When the „Links of Compatibility and Incompatibility between Muslims and Christians in Bulgaria" project[1] started in 1992, popular publications on Muslim culture in Bulgaria were not only scarce, but biased.[2] Most of them aimed to prove the Bulgarian origins of indigenous Muslims, and to highlight those components of their popular culture which were easily associated with mainstream Bulgarian tradition.[3] During five years of tracing links of compatibility and incompatibility in the coexistence of Christians and Muslims, student expeditions to the Rhodopes and north-eastern Bulgaria collected a wealth of extremely interesting material.

As the study unfolded, items in the rather original questionnaire multiplied and evolved. However, the question of „who is the best human being?" was asked from the project's outset to its conclusion. Our intentions were that this question would act as a methodological key to check the veracity of fieldwork data on Christian-Muslim relations. However, the question turned out to be an extremely useful point of entry into the mental world and more general mindset of Bulgarian Muslims. In this paper, I shall select answers which I see as offering links with Sufi mysticism in the demotic religion of orthodox Sunnis in the Rhodopes.

Most informants understood the question in the literal sense. Most women would answer 'my husband,' possibly after some hesitation. They would not support this so much with their husbands' good qualities, as with other men's bad qualities in the confined world of their villages.[4]

Men, and a few women, often cited doctors they had encountered as best human beings. Working in the village or the nearest hospital, the latter had made big efforts to save the lives of seriously ill people, and especially of children.[5] These best human beings could be Christian Bulgars, Muslims Turks, or Pomaks,[6] their virtue again coming into relief *vis-a-vis* other doctors (again Christian or Muslim) who were indifferent to their professional duty. Good humans were shown as such by comparison with bad ones.

Local administrators, mostly village mayors, came up much more rarely. By their cunning and wits, and in battle with the province or central government, they had managed to improve the village, provide livelihood to local people, or increase confidence in the local hierarchy by boosting, say, education or local arts and crafts.[7]

In more isolated cases, we were cited 'aged *hocas*'* whose high authority largely rested on their in-depth knowledge of Islam and strict observance of its tenets and rules.[8]

In these concrete definitions of the best human being, the basic criterion was people's public commitment, their positive effect on others, their ability to diminish tensions in the village, and the benefit they brought to the community. That confession or ethnicity were unimportant (except with *hocas*, whose goodness was not only personal, but also derived from faith in Allah) was explicitly emphasised.

As early as the first expedition to the Western Rhodopes in spring 1992, some informants interpreted our question in a much broader sense. Their answers cited not so much particular persons, as standards for human virtue. The best human being was definitely one chosen by God, and sent among the people by Allah Himself. Being chosen by God gave people exclusive qualities, which made them distinct. In the vernacular usage of Rhodope Muslims, *evliyas*** are indivisible from understanding

---

* Religious teachers (Turkish). *Translator.*

** Holy men; 'saintdom,' 'proximal to Allah' (Turkish, plural, from Arabic *awliya*). *Translator.*

and assessing the world, and from their inner nature as Muslims. *Evliyas* are perceived as proof of Allah's love of men without which the world could not exist.

„The *evliya* is a divine being who lives as all others do. He is among the people. Anyone may be an *evliya*, yet nobody may know who is an *evliya*, and where he may be found. *Evliyas* are very close to Allah and hear Him speak. They are reasonable and mild-charactered. They help anyone in trouble without asking for anything in return. But one must not be curious whether somebody is an *evliya*. For if one learns, one will die."[9]

To this widespread notion accrue examples of miracles *evliyas* perform. Mostly, they relate to the recent past, and the close vicinity (informants' own villages or neighbouring ones). I quote from an interview with a forty-year-old man from Alamovica near Zlatograd:

„A village lad was conscripted in the 1912 Balkan War. Before going off to fight, his uncle told him, 'If you get into trouble at the battlefield, think of me.' The lad promised to do so and departed. His uncle was an *evliya*, but no one knew that. One day, the enemy began to get the better of the lad's platoon. He was frightened and said, 'If only my *miju* [uncle] were here now!' At that very instant, the uncle felt the lad needed him, and went to him straight from the threshing floor, armed with his pitchfork. He could fly. He saved the lad's life, routed the enemy and returned very quickly. But fellow villagers saw that his pitchfork was drenched in blood and began probing him for answers. Those he did not answer. However, some time later the lad returned and people asked him what his uncle had done. At that instant the uncle disappeared, because his being an *evliya* was no longer secret..."[10]

In the Western Rhodopes, this myth is entirely merged into history, and is part of daily reality.

In a district of Yakoruda there is a *tekke* to Bekir, a local youth. Older locals claim that Bekir was of an age with them, growing up together with them. He was not different from any other lad; nobody guessed he was an *evliya*. In the 1930s, Bekir became a courier for the Internal Macedonian Revolutionary

Organisation (the VMRO). He often travelled on secret business, and one day failed to return. Five nights later, he appeared to his brother in the latter's sleep, and told him he had been killed. He also told his brother where his body lay, asking to be buried. On the sixth day, the brother and other villagers found Bekir on the exact spot in the forest that had been indicated. Although he had been dead for six days, he looked as if merely asleep. Then people understood that he had been an *evliä*. They built him a *tekke*, which is kept up to this day by his close relations and their children. Each week, they take food and water to the *tekke*; this thereafter disappears. His shoes, which stay at the *tekke* door and are placed pointing outward, point inward in the mornings.[11]

The informants claim that their village is trouble and strife free. Since the *evliya's* death, they have elected local dignitaries from among his relations, and he for his part protects all inhabitants of the village. Moreover, *in extremis* he may warn individuals by appearing before them: „In the autumn of 1989, two weeks before Todor Zhivkov fell from power, he appeared twice in one day before two men. One of them saw him at noon at Goce Delchev market, and two hours later another lad met him at Ovcha Kupel bus station in Sofia shortly before his bus was due to leave. The young people recognised him because they remembered his picture in the *tekke*. He said nothing, but we all knew some calamity would happen soon."[12]

Rhodope Muslims believe that space, time, life, and death are all conditional for *evliyas*, since Allah has chosen them as His intermediaries on earth. In their beliefs, as well as in vernacular Islam generally, the mystical interlaces with the pragmatic. The miracles of dead *evliyas* prove their ability to overcome natural limitations, at the same time as proving their functions as protectors of men. In the examples given by Rhodope Muslims, the latter function shows in the help *evliyas* offer small communities (families or a village). Moreover, informants assert that anyone may receive such help if only they „respect all *evliyas*, or a particular one."

In Vulkosel village, a group of men held a long debate on what percentage of people are *evliyas*. The conclusion was that

this was not more than ten percent. Otherwise, *evliyas* would long have vanquished human wickedness through goodness, giftedness, and miracles. „Only Allah and faith in him will improve men, and *evliyas* show us what we can be if we are fast in our faith,"[13] said an informant after the debate. The *evliya* sets an unattainable example for fellow humans.

In the notions of Rhodope Muslims, *evliyas* are the flower of humanity: privileged and gifted, with superhuman qualities and possibilities. Yet, there is a whole multitude of these intermediaries between man and Allah. The belief in them is universal, and miracles performed by them are renowned and related by all.

Though very occasionally, some informants mentioned (or more exactly, implied) that just one man stood above all people that had ever lived, are living and shall ever live anywhere in the world: he was the perfect man. „This unique man is Hьseyin, only grandson of the Prophet from his only daughter Fatima. One like him was never born again, and shall never yet be born."[14] This is how the long story of İdris Osman Kalfa began. I met him for the first time at a 1994 *kurban* on *Hıdrellez** at Yedikazlar** mosque near Podkova in Kirkovo (Eastern Rhodopes) Municipality. During our table conversation on the best human being, he quietly voiced the opinion that everyone is as good as they are not. This was the will of Allah, and this is how He made us. But He showed us the measure of perfection, and the way to happiness.

The mosque in Podkova is at the entrance to the cemetery, where a concrete arch stands. Participants in the *kurban**** told a story of how the wooden mosque was endowed by seven maidens. They had worked on their *çeyiz* [dowry] for seven days and nights without a break, intending to sell it and give the proceeds for building the mosque. On the morning of the eighth day, the seventh sister died of overwork. My informants took pride in telling me how the mosque was now a centre of the newly-restored social and religious life of local Muslims, mostly Turks.

---

* A Muslim festival corresponding to St George's Day. *Translator.*

** *Yedikэzlar* in Turkish notation (Seven Maidens). *Translator.*

*** Religious sacrifice (Turkish). *Translator.*

When we asked about the arch in the cemetery, they called it *deli kağı*. Their village had been resited from the nearby hills to the valley some decades earlier. There had been a cave with two entrances in the hills, and they had squeezed through from one entrance to the other for good health. However, the Communists had blocked them. When students and young boys from the village went to look out for traces of the cave, they could not find any: they were too well covered. At that point, the man who had interjected into the discussion about the ideal human came over and promised to explain who the perfect human was, and what the arch meant, but only after the *kurban* was over.

Our second meeting took a whole day. The ethnological interview turned into an extremely revealing narrative in which İdris Osman Kalfa intertwined religion, the fate of Bulgarian Turks, his life, and the past and the future of humanity. He explicitly refused to be tape-recorded, but held nothing back. In excellent Bulgarian, he explained that he had „almost finished schooling," dropping out after marrying early. He had been a builder, railwayman, shepherd and tobacco farmer. He held to his religion through the hardest of times, duly observing its practice.

Here is a summary of his belief on the perfect man, which strongly impressed me. The perfect man who ever lived was named Hüseyin. He was only heir of the Prophet Muhammad, and first Muslim *halife*.* Unusually handsome, he built the kingdom of Islam. He commanded a huge army, riding at its head. Such was his masculine beauty and his inner power that enemies would surrender and turn Muslim at the mere sight of him. He built a great empire through faith rather than bloodshed. He thought only of Allah and the faithful, and cared only for their good. Knowing the Holy Qur'an from childhood, he would still read it over every night, thus purging the world of sin. He was murdered by a *jesit* while reading the Holy Qur'an. (There is no worse calling than *jesit* in the Turkish language.) For men, Hüseyin was dead, yet Allah granted him eternal life. He dispersed a little of Hüseyin's soul everywhere, and into everyone. „And now the soul of Hüseyin

---

* *Khalifa* in Arabic notation. *Translator.*

is in everything and in everyone: in me, and in you. Three things save this soul best of all:-

– First among them is the flower you call crocus. In spring and autumn, when it is cold, cloudy and rainy, and the soil is muddy and dirty, you bloom inwardly when you see a crocus bloom. You became joyful; you become gentler, and all the day you are glad to be alive.

– The second thing are the eyes of the ram before he is slain for *kurban*. All the pain of the world, and the great pardon of Allah, is in those eyes. You women you may not see that. If you did, you would go barren; besides, you cannot understand forgiveness: such is your nature.

– The third thing, and the one endowed with Hüseyin's greatest strength, is the rainbow. When it spans the sky, all the world is cleansed. It is born again, as you Christians might say. But rainbows appears rarely, especially in Araby and Turkey. Hence clever men taught Muslims to construct arches. The arch is like a rainbow. In it, the soul of Hüseyin is almost as powerful as it would be in a rainbow. When one passes beneath a rainbow, one is purified, illness is banished, evil is gone. That is why we built an arch in our cemetery: to be as glad and grateful as much as Allah would allow, because we are tortured people. And tortured people are no good: *neither* you Christians, *nor* we Muslims."[15]

My informant insisted that he received this 'key to happiness' from his father, and that his father got it from his father, an eminent *hoca*. According to him, the knowledge resided mostly with Bulgarian Turks. It was no secret, yet it was not common knowledge.

Alevi influence is indisputable in the story, but it is equally obvious that it is indirect. Ali was not mentioned once in the whole long interview. The answer to my control question (what sort of Muslims the *kızılbaş* are) was, „they are about as Muslim about as you are. They may be not wicked, but they keep everything a secret, and are therefore accused of the worst things in the world. You are a woman, therefore ask our women about them."

He obviously did not suspect how far removed his idea of the ideal human was from orthodox Islam, and how close it was to Shi'a mysticism.

In subsequent expeditions, only two informants touched on some elements of this story. One woman in Ostrovqe near Razgrad explained that the arch formed from seven joined mulberry trees on the main street was made by villagers after scarlet fever claimed seven children. „The seven trees symbolise the seven hues of the rainbow. We purified ourselves and the children stopped dying," she concluded. However, she could not explain the purifying force of the rainbow.[16]

In a hamlet near Madan, an old Pomak woman attempted to explain in a very disjointed way, that Allah had taken all the Prophet's children and left him only a daughter in order to keep clean Muhammad's blood, thus ensuring his heir would come and vanquish infidels. „He [Muhammad's heir] is like your Jesus, yet he is not Jesus," was the concluding phrase of her attempt to explain the contradictions and enmities between Christians and Muslims.[17]

Though I have avoided going into specialised interpretations of Rhodope Muslims' answers to the question on the best human being, I shall take the liberty of ranking replies thus: (1) one who is of benefit to others; (2) one chosen by Allah as an intermediary between Him and men; (3) the ideal (as informants termed him) or perfect (as Sufi mystics term him) man, whose divine power endures eternally. This ranking proves that vernacular usage has adopted isolated and obscure notions from Muslim mysticism; notions which merit a special research project.

NOTES

[1] Conducted by the International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations, and the University of Sofia Department of Ethnology.

[2] *Georgieva, C.*, „Coexistence as a System in the Daily life of Christians and Muslims in Bulgaria," *Relations of Compatibility and Incompatibility between Muslims and Christians in Bulgaria*, Sofia, 1994, pp. 140-159.

[3] *АлексиеВ, Б.* Родопското население В българската хуманистика. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. I. Мюсюлманските общности В България. Исторически ескизи. IMIR, София 1997 г., 57-112. [Aleksiev, B. Rodopskoto naselenie v bulgarskata humanitaristika. - V: Sadbata na musulmanskite obshnosti на Балканите. Tom I, Musulmanskite

obshnosti v Bulgaria. Istoricheski eskizi. IMIR, Sofia, 1997, 57-112 (Aleksiev, B. The Rodopi Population in the Bulgarian Humanities. – In: The Fate of the Muslim Communities in the Balkans. Vol. 1, Muslim Communities in Bulgaria. Historical sketches, IMIR, Sofia, 1997, pp. 57-112)].

[4] The University of Sofia Ethnology Centre Archive (ACE), *a.e. Iztochni Rodopi* - 1991; *Centralni Rodopi* - 1993; *Zlatograd - 1994.*

[5] *Op. cit. a.e. Centralni Rodopi - 1993; Velingrad - 1992; Iztochni Rodopi - 1993.*

[6] A denominator for ethnic Bulgarian Muslims (Bulgarian). *Translator.*

[7] *Ibid., a.e. Iztoqni Rodopi - 1991; Zapadni Rodopi - 1992.*

[8] *Ibid., a.e. Centralni Rodopi - 1994.*

[9] *Ibid., Zlatograd - 1994.*

[10] *Ibid., Zapadni Rodopi - 1992.*

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid., a.e. Centralni Rodopi - 1994.*

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid., Razgrad - 1994.*

[17] *Ibid., Centralni Rodopi - 1995.*

LOCAL SAINTS (*EVLIYA*) AMONG BULGARIAN POMAKS IN THE RHODOPES: IDEA AND FABLE

Galina Lozanova

The Sufi teaching of sanctity (*wilayat*) and holy men (*awliya*, 'friends of Allah')[1] was introduced and developed as early as the early centuries of Islam. Initially affecting some general theosophical concepts on the relation between God and man (including, *inter alia*, the concept of chosen ones, the correlation between God's messengers and retainers), after the 10th Century it became an important part of Sufi cosmology.

It is well known that the idea of holy men has never been accepted unreservedly and completely by orthodox Sunni schools. The Muslim *ulama'* (body of learned theologians) saw in it (not without reason) a threat to strict Sunni monotheism: providing grounds for the attribution of divine qualities to men, and hence for a cult to individuals contradicting the main ethos and spirit of the Qur'an (Goldziher, 1938:22-24, 96 *et seq.*)

However, the idea did find good reception within heterodox Islam, and with so-called 'vernacular' Islam: a rather general collective concept for different national traditions. As a whole, it pertains to the way in which lay believers, unburdened with profound knowledge of written Islamic tradition, understand and perform their devotions.

The image of the Muslim holy man (*wali*), expert in religious practice and knowledge, and blessed with divine grace (*baraka*) thanks to which he can perform miracles (*karamat*), is indeed rather attractive despite the sceptical attitude of some Sufi scholars (of which there are plentiful examples: Mez, 1922; Schimmel, 1975). Thus, according to most experts who have tackled the issue, the teaching of sanctity turned into a bridge along which

two-way influence was exerted between Sufism and vernacular (and heterodox) Islam.

With time, the spread and indisputable influence of the teaching of holy men among lay believers secured it a deserved place even in orthodox Islam. It was included in authorised texts on Islamic religion along with the faith in divine messengers.

In this respect, Bulgarian Muslims are no exception: they are not only aware of the term and concept of the *evliya* (from the Arabic *awliya*, *via* the Turkish *evliya*) but also, as we shall see below, tales about *evliya* enjoy especial popularity among them, representing a significant part of their oral tradition. However, it is necessary to state that Bulgarian Muslims' idea of *evliya* has some special features. These pose the issue of where a conflict-free perimeter for the penetration of not entirely orthodox notions and ideas may lie in a relatively recent local Muslim tradition which identifies itself as Sunni and actively seeks to follow strict Sunni practice[2].

EVLIYA AS TERM AND NOTION

The routes along which the term *evliya* and the notions standing behind it penetrated and flourished in the Bulgarian Muslim worldview are varied. However, they are all part of the cultural heritage of the Ottoman Empire. A mention is probably due here of the way Muslim proselytisers spread the new religion, of the religious inculcation of believers, and last but not least, of traditional modes of exchanging information among Muslim subjects of the Empire, including folklore narrative.

In the language of Bulgarian speaking Pomaks, *evliya* is a collective noun. The singular is derived from the Turkish plural and the plural according to Bulgarian usage becomes *evliya*[3]. Unlike some other terms adopted through religion, this one is never translated literally as *svetiya* ('saint')[4], since it is considered that the connotations of the two terms (borrowed respectively from Islam and Christianity) do not coincide[5]. In other words, the term carries purely Islamic connotations which, according to

believers, have no analogy in mainstream Bulgarian usage or in the Bulgarian/Old Church Slavonic clerical language. It is also believed that *evliya* always emerge among Muslims, hence a non-Muslim cannot be an *evliya*.

For the Pomaks the term *evliya* designates several categories of holy men. Occasionally these are subtly categorised in oral tradition, each category probably arriving along a different route. Believers are not always able to systematise them uniformly. For example, there are 'eternal *evliya*': invisible 'assistants to Allah'. These are claimed to be within the Holy Qur'an in that one may seek confirmation of their existence in scripture. They are perceived as integral to the religious view of the world.

It is also known that *evliya* form an invisible hierarchy. This is the Sufi pyramid of sanctity[6], known to Bulgarian Muslims in its Ottoman version: at the top of the pyramid stands a leading holy man (in the Western Rhodopes he is often identified as Hızır *nebi*)[7], followed by three *üçler*, seven *yediler*, forty *kırklar*, and finally *üçüzler*: three hundred holy men differentiated according to the degree of their prowess (*i.e.*, sanctity). Upon the death of one of these, the whole structure is set in motion: his place is immediately taken by one from the next category („If one of the *kırklar* dies, a holy man from the three hundred is taken to make up the number[8]"), but only God is aware when the change is completed (Hughs 1985: 703)[9].

Another category of holy men is known as *şehids, gazi* or *babas*. They are historical or mythological characters: warriors, conquerors or local rulers to whom tradition attributes special merit for annexing Bulgarian lands (particularly the Rhodopes) to Islam. Their graves (*türbes* or *tekkes*, depending on local terminology) have turned into cult sites, visited by believers seeking help or intercession by the holy person[10]. However, most often the term *evliä* designates a local holy men, and this paper focuses on this category.

It is generally accepted among Bulgarian Muslims that *evliya* have always existed, will exist till the end of time, and that their sanctity is a matter of divine predestination:

The Lord gives this task to *avlie* [*sic!*] in their childhood.

> When He creates the soul, he gives them great big souls: and there's no faults with them anymore. They, the *avlie*, are sort of different[11].

The major *evliya* quality stressed is righteousness:

> He would never, the *evliya*, utter an evil word, or hurt another man... Never swears, never lies to anybody, never steals or as much as casts a glance at another man's wife. Anyone that does any of these things is no *evliya*[12].

The opinion that *evliya* are angels living among men is also encoutered:

> An *evliya*: that is a *meleke*. They are the Lord's people, angels. Only they can communicate with the Lord[13].

However, cause and effect are often transposed in people's minds, and it is held that pious people who strictly abide by their religious duties and lead righteous lives may win the privilege of becoming *evliä*: sanctity is to some extent a matter of personal choice:

> There are such cases with *evliya*... They are our best people, our purest and most devout. Not everybody can become one, an *evliya*. The one who is better, who is more learned: he can become an *evliya*[14].

Evliya may be female or male[15]. Moreover, lay believers opine that women have better chances of being honoured with God's privileged choice, so long as they strictly discharge their marital duties:

> A woman can become an *evliya* quickest. Forty days is what it takes... A woman could become an *evliya* if over forty or forty-one days she gratifies all her husband's desires, if she strictly follows the rules in a devout way, instead of saying to her husband, 'I won't do this,' 'I can't do that,' 'I don't know,' or 'I'll do this my way, not yours'. She must be very strict and adhere to the rules, and everything she does, she must say *'Bismillah!'*[16] *

---

* 'In the name of the Lord!;' 'Praise be to God!' (Turkish *via* Arabic) *Translator.*

This opinion is also backed in the belief, equally popular among Muslims and Christians, that small children who die free of sin intercede for their parents:

> Women can become *evliya* more easily and quickly because they look after very small children. If a child dies, it has no sins, has it? So when it dies, it pardons its parents' sins, because it is free of any vice. And so, if a woman performs everything as she should, with these children she could become an *evliya*[17].

The same informant gives interesting advice as to how shepherds can (though somewhat more arduously than women) become *evliya*:

> A man can also become an *evliya* in forty-one days, but it's hard. If he grazes forty sheep for forty-one days, he would become and *evliya*. Mind you, all this time he must be patient and never curse or scold the sheep. For sheep are very close to the shepherd... If they try to run he must not curse them. He should look after them as if they were children. I have heard of people who tried to do it: they were successful for thirty, maybe thirty-five days, then at the end they got jumpy, you know. It's very hard![18]

Local *evliya* appear to live as ordinary people do, their daily life does not differ from the rest of the community: they marry and have children, they farm, and they practise various occupations. What makes them different is their great devoutness and possession of some supernatural qualities. For example, *evliya* can move at the speed of thought[19]; they complete all tasks very quickly; they appear and disappear before the eyes of their startled fellow-villagers (while at the same time praying in Makkah or fighting a war in defence of the faith); they can appear in several places at once; they can fly through the air or walk on water; they can divine a buried treasure; they can pass between rain drops ('no rain catches them'), *et cetera*.

However, *evliya's* supernatural qualities are very seldom defined as miraculous and the term for *evliya*-performed miracles or charismatic acts, *karamat*, is seldom used. On the rare occasions on which *evliya* miracles are mentioned, they are described by the term used for miracles of the prophets:

The *evliya* has the gift of *mücizet*. Miracles are the property of prophets; however, an *evliya* can also perform them, though to a lower degree[20].

The supernatural qualities of holy men are widely discussed in connection with another matter clearly considered fundamental to relations between lay believers and their co-villagers honoured with sanctity: *evliya* identification. Pomak verbal tradition contains a wide range of contradictory opinion on the issue. For instance, some hold that the *evliya* himself may be unaware of his gift:

> Learned men say: 'Man cannot know whether Allah has endowed him with some qualities; he himself cannot understand.' It is only Allah who knows[21].

According to others, an *evliya* can be recognised only by a very devout man, or by another like him:

> The *evliya* reveals himself only to ones of his kind. Only another *evliya* knows him as such[22].

In any case, it is best for the identity of the *evliya* to remain concealed from others (even family members) since according to traditional belief, once identified the *evliya* would die within forty days. Thus, owing to their supernatural qualities, *evliya* often play the part of wondrous helpers to individuals or the Muslim community as a whole.

On the other hand, it is exactly these qualities that open *evliya* to accidental (yet sometimes seemingly intentional) identification, which then leads to their demise: a theme often encountered in stories. (Sunni propaganda may be discerned here: the idea of *evliya* incognisability is in effect a barrier against the emergence of cults to local holy men.) The inference is that sanctity is something entirely between God and His chosen ones; the intrusion of mere mortals into the transcendental breaks *evliya's* nexus with the material world.

Notions of how *evliya* die are also complex and contradictory. Usually their death is perceived as such only within the human world:

> They don't die. They will live until the next Deluge[23]. So they live, but on the other side... While the rest of them [ordinary mortals, *GL*] lie dead in their graves[24], *evliya* feel the same

whether they are here, or on the other side. They are alive, but we can't see them[25].

It is also believed that the fate of *evliya* beyond death is predetermined even before Judgement Day:

> He has won his right to go to Heaven while still here, else they say he is certain to go to Heaven[26].
> *Evliya* inhabit the Eighth Heaven:
> The eighth *djennet** is best of all. That is where *meleke* and *evliya* live[27].

One often encounters the belief that some people become *evliya* after death. Usually they are devout: most often young men or mothers who die within forty days of delivering. They either return to continue living among people, or appear as apparitions to loved ones.

The belief that *evliya*'s bodies do not decompose[28] is related to ideas of their practical immortality:

> There is no corpse in an *evliya's* grave. An *evliya* disappears from wherever he may be buried. If he were a true *evliya*, he wouldn't stay in the grave. People don't know him ... They bury him, and he goes off somewhere: just where, nobody knows. So that's it! Nobody knows what exactly happens[29].

The popular explanation is that angels (*meleke*) come after the funeral and carry the *evliya's* body to Heaven, or bury him in the Holy City of Makkah where other devout men lay awaiting the Last Judgement[30].

These notions may again betray efforts by Sunni preachers to impart an orthodox perspective on the cult of holy men and graves (*türbe*) which has penetrated Bulgarian Islam. Though tomb visits are widely practised even today, disapproval of them is growing. Champions of this are the young generation of Bulgarian Muslims who are trying to take Islam in the country back to its roots:

> Even Muslim scholars are beginning to oppose the *türbes* of late. The latter are turning in something of a cult. There is a *hadis*** of the Prophet Muhammad: „Other prophets have

---

* Paradise; from Turkish *cennet*. *Translator*.

** *Hadith* in Arabic. *Translator*.

allowed their people to turn their graves into mosques. Turn not my grave into a mosque!" He said this in order to prevent us becoming like the Christians and deify our Prophet[31].

According to traditional belief, on leaving this world local *evliya* pass into the anonymous transcendental community of holy men (thus approaching or merging with ideas of the eternal *evliya* known from Islamic religious instruction). They may sometimes be seen by the devout as twinkling green lights showing the way to night travellers[32], or as red-fezzed *hodji* * praying at the local mosque[33] during the Holy Month of *Ramadan*, or as green-bearded horsemen glimpsed in the distance[34]. They may also appear among men as anonymous beggar/travellers who test the mercy of believers and reward (or punish) them with good or bad *kısmet* **. *Evliya* sometimes materialise to help people in need, or before the devout among their kinsmen. These ideas coincide with localised demonistic notions of the 'living dead', except that here the subject is extremely benevolent.

Evliya are sometimes referred to as belonging rather to the past [nostalgia for the clear water of pure belief?]. According to folk belief today (a faithless time immediately preceding the end of the world), they are rarely encountered. Withdrawal of divine grace from 'corrupt' Muslim communities or lands lost to Islam is sometimes expressed as a reduction in *evliya*, or as their transfer to lands of true belief[35]. This explains for instance 'the disappearance' of a *türbe* (the supposed grave of a holy man) in the yard of the old mosque at Goce Delchev:

There were many *tülbes* here, but infidel foreign troops came, so they disappeared. Sacred sites disappear: they go to the lands of the devout. They are still in this world, but not here. For people here are stubborn, impious, they steal, and they lie, and they murder... So what's the sense of the thing staying? They do not respect it ... There is nobody here to watch over. It's a rare occasion when a just man is assisted by an *evliya*. Most people are wicked. That's why, believe you me: the Deluge's on its way![36]

---

* Transposition into Bulgarian of the Turkish *hoca*, in the plural. *Translator*.
** Good fortune, *kismet*. *Translator*.

Following this general survey of Bulgarian Pomaks' basic beliefs on holy men, it is necessary to make an important qualification. It is difficult to determine the extent to which these ideas are handed down, and to which they function as a complete system. They are largely discreet, formulated as short fables describing one or another quality of a Muslim holy man, each such quality being illustrated by an appropriate 'true story'. Therefore, the place of *evliya* in the culture of Bulgarian Muslims would be incompletely mapped if the basic themes of *evliya* tales are not described.

PLOTS OF *EVLIYA* TALES

In popular tales, *evliya* are most often portrayed as a specific locals, some of whom may still be remembered. Locations are specific parts of what may generally be termed 'the Islamic lands': Rhodope locales, or parts of the former Ottoman Empire familiar to Bulgarian Muslims (Xanthi and Kavala in Greece; Istanbul, Konya or Bursa in Turkey), or the Holy City of Makkah. Period ranges from 'not long ago' to 'today'.

Thus, the tales' social, spatial and time parameters define a close, accessible and visible reality imparting authenticity to events and characters. This is boosted by story-tellers' attitude to *evliya* tales as traditional: part of an oral heritage which reflects the accumulated experience of the Muslim community.

Nevertheless, regarded formally, *evliya* tales are comparable to other forms of religious legend[37] in Muslim oral tradition: they pose ideas leading to religious awareness. Besides, they often contain a moral which places the basic idea in a wider religious and ethical context. Miracle making is a leading theme, as it is in legends of the Prophets. However, the purpose of Prophets' miracles is to convince unbelievers in a single all-powerful God, and the Prophets' deeds mark major advances in Muslim religious history. *Evliya* tales do not deal with events of global significance for humanity or even local Muslim communities. At least at first glance, *evliya* miracles are not directed at anyone in particular,

being simply a constant reminder of divine presence in the daily life of ordinary believers. Hence *evliya* tales contain elements which bring them close not only to oral tradition, but also to short stories, and in some instances even to anecdotes, which is evident in some of the examples.

Depending on the thrust of the miracle or miracles described, *evliya* tales may be classified into several groups:[38]

1. *EVLIYA* IN MEKKAH

A local man goes on pilgrimage to Mekkah intending to live the rest of his days there (it is believed that if a man dies and is buried in the Holy City, he shall go directly to Heaven). However, once there he becomes penniless and tries to find a way to return home. He is advised to get onto the back of the last person leaving the mosque after morning prayer, and to ask him to take him home. (In some versions, the last person is a woman and the pilgrim does not dare follow the advice.) At length, an *evliya* transports him to his native village (or the mountain peak nearest his village; or his very front door) in a matter of seconds[39].

2. RECOGNITION AND DEATH OF *EVLIYA*

2.1. A pilgrim in Mekkah encounters a man (or woman) from his village. Remembering that s/he is supposed to be dead (or that s/he is back home), the pilgrim realises he has met an *evliya*. He then breaks his promise to keep this a secret, and the *evliya* dies. (In another version the *evliya* woman is devout and has won God's grace through uncomplaining life-long dedication to a drunken husband[40].)

2.2. In the evenings, an *evliya* woman attends general prayers for *evliya* in Mekkah (another version: at a Rhodopes mountain summit where local *evliya* gather), but her absences from home are interpreted as evidence of loose morals. To defend her good name, she reveals herself as an *evliya* and subsequently dies[41].

2.2.1. A husband follows his wife and observes her praying on a rug which floats on a river, and realises that she is an *evliya*[42].

2.3. Farmers in the fields remember they have forgotten to bring salt (or bread, or water) for their lunch. A young woman offers to fetch the missing articles. By the rapidity of her return, her companions realise that she must be an *evliya*. She dies within the prescribed forty day term, most often the victim of a snakebite[43].

2.4. An *evliya* is recognised when it becomes known he has attended the same prayers in more than one mosque, or when he is seen to leave the same mosque through different doors. (This story is usually told of deceased *evliya*[44].)

3. *EVLIYA* ASSISTING IN RELIGIOUS WAR[45]

3.1. During hay-making (or building a mosque), a worker disappears, to return shortly with blood-stained[46] tools: a war for the faith is underway somewhere in the world, and he has fought on the Muslim side.

3.2. At a critical juncture in a war Muslims receive help from an unknown man (old man). The grateful soldiers note who he is and where he comes from, and after the war go to visit him, and discover that he is long dead: he was a miraculous helper, an *evliya*.

3.3. In the thick of battle, the Muslims are helped by formidable mounted warriors who are immune to bullets. They are *evliya* who are invisible to Muslims. However, the enemy sees them and is terrified by their supernatural qualities[47].

4. AN *EVLIYA* IN THE GRAVE

4.1. An old cemetery with a preserved body in it is accidentally unearthed during a road (or mosque, or school, or water supply) project. (A constant theme is that the *kefin*[48], obviously considered

in this case as an equivalent of the body, is also intact.) The assumption is that this was the grave of a very devout person or of an *evliya*[49].

4.2. A traveller overtaken by night at a cemetery witnesses how angels disinter bodies from some graves and carry them away[50].

4.3. While visiting an *evliya's* grave (*türbe*), usually located in Turkey, believers hear the holy man within it reading *salavat* (prayer).

5. AN *EVLIYA* LOSES HIS SANCTITY

5.1. Two brothers, a mountain shepherd and a town cobbler, are *evliya*. The shepherd visits his town brother, is seduced by the beauty of a woman, and loses his sanctity. His brother, who resists such temptations daily, remains an *evliya*[51].

5.2. An *evliya* who had retired from the world and taken to live reclusively at his local mosque, lost his sanctity because his wife had seen his bare foot[52].

5.3. An *evliya* lost his sanctity because he failed to make a bow while carrying out *namaz*[53].

6. THE *EVLIYA* AS SPECTRE

6.1. A young man who had died in an accident or war becomes an *evliya* and goes back home to see his kinsmen[54].

6.2. A woman who dies while delivering her child (or a female *evliya* who dies shortly after delivery because she had been recognised) regularly returns to feed her child, and is seen by her husband and mother-in-law. A distinctive plot (Ciszewski, 1904: 331-334) combining an understanding of the closeness between young mothers and new-born children with an additional Muslim element of the legend ascribed to the Prophet[55].

7. AN *EVLIYA* (OR A BEGGAR, OR A GYPSY, OR HİZİR *NEBİ*) WARNS OF DANGER OR GRANTS GOOD LUCK AND RICHES[56]

7.1. Fulfilling the wish (for alms, or bread, or a sheep or goat from a flock, or food and shelter) of a chance traveller (or two children, brother and sister) results in him/them forewarning of trouble, or granting a blessing which changes the life of the merciful person. A refusal may lead to misfortune or even death[57].

7.2. An *evliya* indicates hidden treasure to a good man, but he fails to make use of it because he has a wicked wife[58].

The *evliya* story plots above, which are just some of those current, no doubt entered the oral tradition of Rhodope people after the adoption of Islam. The stories are underlain by traditional ideas of the wondrous essence of Muslim holy men, as well as more general notions of sanctity (*evliya/evlilık*). What peculiarities there are in all probability come from Sunni preachers on the one hand, and to the interaction between popular beliefs and religious knowledge on the other. As a result, traditional ideas of *evliya* feature: a weak grasp of Sufi terminology; a relaxed understanding of sanctity which allows every devout person to be designated an *evliya*; and a conglomerate of barriers to the establishment of cults to local holy men (which also draw a distinction with Christian notions of sanctity).

At the same time, the transposition of the teaching of sanctity to the local level fosters the feeling that small communities enjoy special divine protection, since local people are chosen as God's retainers.

Thus the concept of *evliya* and the narrative plots based on it perform specific functions among Bulgarian Muslims' culture: religious/ethical, religious/cognitive, *et cetera*. Using the language of folk narration which is readily understood by ordinary believers, they introduce new subjects and meanings and illustrate and interpret terms, notions and standards in the value system of the adopted religion.

Алексиев, Б., 1999, Отман баба в писмената и устната традиция на хетеродоксните мюсюлмани. – Минало, № 2, 22-23 [Aleksiev, B., 1999, Otman baba v pismenata i ustnata tradicia na heterodoksnite müsülmani, *Minalo*, № 2, 22-33 (Alexiev, B., 1999, „Otman Baba in the Written and Oral Tradition of Heterodox Muslims", *The Past*, № 2, pp. 22-33)].

Бояджиева, Ст., 1992, Из фолклора на българите мохамедани: разкази и легенди за Хъзър. – Български фолклор, № 2, 42-51 [Boiadjieva, S., 1992, Iz folklora na bulgarite mohamedani: razkazi i legendi za Hızır. – Bulgarski folklor, №2, 42-51 (Boiadjieva, S., 1992, „From the Folklore of Bulgarian Muhammadans: Stories and Legends of Hızır", *Bulgarian folklore*, № 2, pp. 42-51)].

Гольдциэр, И., 1938, Почитание святых в исламе. – В: Гольдциэр, И., Культ святых в исламе (мухаммеданские эскизы). Москва [Gol'dtsier, I., 1938, Pochitanie sviatyh v islame. – Gol'dtsier, I., Kul't sviatyh v islame (muhammedanskie eskizy), (Goldziher, I., 1938, „The Veneration of Saints in Islam", *The Cult of Saints in Islam /Muhammadan Sketches/*, Moscow)].

Григоров, В., 1995, Бог е един. – Изток-изток, № № 16-17, 23-27 [Grigorov, V., 1995, Bog e edin – Iztok-Iztok, № № 16-17, 23-27 (Grigorov, V., 1995, „God is One," *East-to-East*, №s 16-17, pp. 23-27)].

Григоров, В., 1998, Тюрбета, почитани от българските мюсюлмани от Източните Родопи. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи, 553-567, София [Grigorov, V. 1998, Türbeta, pochitani ot bulgarskite müsülmani v Iztochnite Rodopi. – In: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. 2. Müsülmanskata kultura po bulgarskite zemi, 553-567, Sofia (Grigorov, V. 1998, „Türbes revered by Bulgarian Muslims in the Eastern Rhodopes", *The Fate of Muslim Communities in the Balkans*. Vol. 2. *Muslim Culture in the Bulgarian Lands*, pp. 553-567, Sofia)].

Ибн ал-Араби, 1995, Мекканские откровения (аль-Футухат аль-маккийа), (Введение, перевод с арабского, примечания и библиография А. Д. Кныша). „Памятники културы Востока", Санкт Петербург [Ibn Al Arabi, 1995, Mekkanskie otkrovenia (al'-Futuhat al'-M'kkiya), (Vvedenie, perevod s arabskogo, primechania i bibliografia A. D. Knysha). Pamiatniki kul'tury Vostoka, Sankt Peterburg (Ibn Al Arabi, *The M'kkah Revelations or Al Futuhat Al M'kkiya*, introduced, translated from the Arabic, annotated and bibliographed by A. D. Knysh, 1995, *Monuments of Oriental Culture*, Sankt Petersburg)].

Ибрагим, Т., Ефремова, Н., 1996, Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках Божиих, Москва [Ibragim, T., Efremova, N., 1996, Musul'manskaia sviaschennaia istoria. Ot Adama do Iisusa. Rasskazy Qur'ana o poslannikah Bozhiih, Moskva (Ibragim,

T., Efremova, N., 1996, *Muslim Holy History. From Adam to Jesus. Q'uranic Tales of Divine Messengers*, Moscow)].

Карамихова, М., 1999, При гроба на Осман баба. – Rhodopica, № 1, 203-206 [Karamihova, M., 1999, Pri groba na Osman baba. – Rhodopica, № 1, 203-206 (Karamihova, M., 1999, „At the Grave of Osman Baba", *Rhodopica*, № 1, pp. 203-206)].

Кныш, А. Д., 1991, Вали. – Ислам. Энциклопедический словарь, Москва, 45-46 [Knysh, A. D., 1991, Vali. – Islam. Entsiklopedicheskiy slovar', Moskva, 45-46 (Knysh, A. D., 1991, „Wali", *Islam. An encyclopaedic dictionary*, Moscow, pp. 45-46)].

Лозанова, Г., 1989, Особености на обредите при погребение на деца у южните славяни в края на XIX и началото на XX в. – Българска етнография, № 1, 17-30 [Lozanova, G., 1989, Osobenosti na obredite pri pogrebenie na deca u yuzhnite slaviani v kraia na XIX i nachaloto na XX v. – Bulgarska Etnografiia", № 1, 17-30 (Lozanova, G., 1989, „South Slav peculiarities in the burial rituals of children at the close of the 19th and the start of the 20th Centuries"), *Bulgarian ethnography*, № 1, pp. 17-30)].

Лозанова, Г., 1998, Сакралната срещу реалната история на българските мюсюлмани в Родопите. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи, 451-465, София [Lozanova, G., 1998, Sakralnata sreshtu realnata istoria na bulgarskite müsülmani v Rodopite. – In: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. 2. Müsülmanskata kultura po bulgarskite zemi, 451-465, Sofia (Lozanova, G., 1998 „The Sacred versus Actual History of Bulgarian Muslims in the Rhodopes", *The Fate of Muslim Communities on the Balkans*. Vol. 2. *Muslim Culture in the Bulgarian Lands*, pp. 451-465, Sofia)].

Миков, Л., 1998, Интериорна украса на бекташките гробници в България (стенописи, картини, щампи). – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи, 520-552, София [Mikov, L., 1998, Interiorna ukrasa na bektashkite grobnici v Bulgaria (stenopisi, kartini, shtampi). – In: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. 2. Müsülmanskata kultura po bulgarskite zemi, 520-552, Sofia (Mikov, L., 1998, „Interior Decoration of Bektashi Tombs in Bulgaria (Frescoes, Paintings, and Prints)", *The Fate of Muslim Communities on the Balkans*. Vol. 2. *Muslim Culture in the Bulgarian Lands*, pp. 520-552, Sofia)].

Миков, Л., 2000, Тюрбето на Отман баба в с. Текето, Хасковско. – Български фолклор, № 1, 80-87 [Mikov, L., 2000, Türbeto na Otman baba v selo Teketo, Haskovsko. – Bulgarski folklor. № 1, 80-87 (Mikov L., 2000, „The türbe of Otman baba at the village of Teketo near Haskovo," *Bulgarian Folklore*, № 1, 80-87)].

Carra de Vaux, B., 1934, „Wali," *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, Leiden, London, 1934, pp. 1109-1111.

Ciszewski, S., 1904, Dusza matki i dusza niemówlęcia (przyczynek do dzieyw animizmu). – *Статии по славяноведению*. Выпуск I, 331-334, Санкт-Петербург, [Ciszewski, S., 1904, „The Soul of the Mother and that of the New-Born Child (Researches into Animism)", *in Slavonic Studies Papers*, pp. 331-334, Sankt-Peterburg].

Hughs, T. P., 1885, *A Dictionary of Islam*, New York-London-Lahore.

Jason, H., 1975, *Ethnopoetics: A Multilingual Terminilogy*, Jerusalem.

Macdonald, J. B., 1965 (First Edition, 1909), *The Religious Attitude and Life in Islam*, Beirut.

Mez, A., 1922, *Das Renaissans des Islams*, Heidelberg.

Nicholson, R. D., 1921, *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge.

Schimmel, A., 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, N.C.

Smith, J. I., Haddad, Y. Y., 1981, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, State University of New York Press, Albany, N.Y.

Turner, B. S., 1974, *Weber & Islam: A Critical Study*, Routledge & Kegan Paul, London.

NOTES

[1] The term is encountered in several places in the Qur'an (compare for example 5:54 and 10:62) in respect of God and the Prophet Muhammad (in the sense of 'patron'), and mankimd (in the sense of 'under divine patronage'). In the *hadith* tradition, and in early Qur'anic interpreters, the meaning of the term comes from 'close,' 'related,' and *awliya* is often translated as 'the friends of Allah.' Among Bulgarian Muslims – the Pomaks – this translation is current mainly among the younger generation. See Hughs, 1885; Nicholson, 1921; Goldziher, 1938; Mez, 1922; Carra de Vaux, 1934; Schimmel, 1975; Knysh, 1991.

[2] The new generation of Bulgarian Muslims who consider that religious knowledge should rest solely on the Qur'an, see the belief in *evliya* as an unorthodox product of Christianity and folk tradition: „I wish to stress that holy men as a notion are not accepted by Islam. It has come about as a result of co-existing with Christians... These things [the cult of holy men, *GL*] are interesting from the point of view of culture, of the development of religions. But from the viewpoint of Islam, these things are not accepted..." (Hamid Hasanov Imamski, b. 1976 in Trigrad near Smolyan. Recorded by G. Lozanova on 28 September 1997.)

[3] The singular form, *veli*, is only encountered as a first name, Veli.

[4] Often (especially in conversations with Christians) terms are translated: *meleke* is 'an angel,' or 'angels;' *peygamber* is 'a prophet;' *namaz* is 'a prayer,' *et cetera*.

[5] Translating terms specific to one religion through the terminology of another always carries a danger of transferring connoted and atypical senses. See Turner 1974: 56, *ff* on the inadequate translation of Islamic through Christian terms.

[6] Several versions of the hierarchy of Muslim holy men are known, whereby their names, number and functions differ. See Hughs, 1885: 703; Macdonald, 1965: 164; Carra de Vaux, 1934: 1111.

[7] „They are all *evlii*, but Hızır is the prime one, the biggest..." (Ibrahim Hüseyn Sarmali, b. 1916 in Kornica near Goce Delchev, recorded by G. Lozanova, 19 August, 1998.)

[8] Moarem Pachedji, b. 1927 in Debren near Goce Delchev, recorded by G. Lozanova on 21 August 1998.

[9] A special prayer devoted to the *evliya* arranged in the hierarchy, the *du'a*, is read only when circumcising boys. (Ibrahim Sarmali, Kornica, Goce Delchev; Moarem Pachedji, Debren, Goce Delchev.)

[10] In the Rhodopes, greatest popularity is reserved for the three babas: Osman, Enihan and Sarı baba. Their names are mentioned in a special *du'a*, which is read upon *türbe* visits and is handed down from generation to generation. (Kadir Hasanov Mollov, b. 1968, former miner, Chepinci near Smolian, recorded by G. Lozanova on 27 May 1995.) Most often they are represented as brothers and conquerors of the Rhodopes who determined the centres of their estates and hence the place of their tombs, by casting wooden spits or spears. (Grigorov, 1996; Grigorov, 1998). Bulgarian science has several studies on Osman Baba, mainly in the context of heterodox Muslim culture (Alexiev, 1999; Mikov, 1998; Mikov, 2000), or in the context of contemporary forms of the cult of holy men (Karamihova, 1999).

[11] Tahir Sünnetchiev, b. 1915 in Zhaltusha near Kurdjali, recorded by G. Lozanova on 17 July 1994.

[12] Hasan Mollov, b. 1949, retired former miner, Chepinci near Smolian, recorded by G. Lozanova on 24 August 1994.

[13] Tikale near Smolian, recorded by E. Troeva in April 1993.

[14] Hafız Milko, *circa* 60 years old; Debren near Goce Delchev, recorded by G. Lozanova on 09 October 1994.

[15] Goldziher was the first to note that irrespective of any prejudice about the status of Muslim women, as far as sanctity is concerned, there is complete parity (Goldziher, 1938: 36 *et seq*.) On this matter there is also a reliable *hadith* (*sahih*): „The Prophet relates: one of the friends of Allah was asked about the number of His 'substitutes' (*abdal* in Arabic) and He, may Allah grant mercy upon Him, replied, 'Forty!' Then the one who had asked said, 'Why did you not

say, „forty men?"' And He replied, 'For there might be women amongst them.'" (Ibn Al Arabi, 1995: 96-97).

[16] Hasan Mollov, Chepinci near Smolian. It is interesting that women are more pessimistic about the probability of a woman adhering strictly to the rules of pious behaviour: „... Where is this woman? Where is she? Where is this good heart that will never retort, that will follow strictly the Muslim rules?" (Rukie Hodjova, b. 1927 at Debren near Goce Delchev, recorded by G. Lozanova on 08 October 1994.)

[17] Hasan Mollov, Chepinci near Smolian. Cf. the same belief among Christians (Catholic and Eastern Orthodox) in Lozanova, 1989: 20.

[18] Hasan Mollov, Chepinci near Smolian.

[19] „You just imagine Plovdiv or Pazardjik, and he is already there. An *evliä* covers ground very fast: it is another force that drives him." Archive of the Historical Museum, Smolian, № F VI AE 69 (AIS), Alamovci near Smolian. Recorded by G. Lozanova in July 1980.

[20] Hamid Hasanov, Trigrad near Smolian.

[21] Kadir Mollov, Chepinci near Smolian. Cf. in Al Hudjwayri: „Among the holy men there are four thousand concealed ones; they know not each other, they know not the superiority of their position, and remain hidden from themselves and from the world alike." (Nicholson, 1921; Mez, 1933.)

[22] AIS, Nedelino and Alamovci near Smolian.

[23] Bulgarian Muslims often visualise the end of the world as a flood similar to the Deluge at the time of the Prophet Nuh (Lozanova, 1998: 461).

[24] Tahir Sünnetchiev, Zhaltusha near Kurdjali.

[25] Archive of the Institute of Etnography and the Museum (AEIM) № 291-III, p.32, Poliana near Smolian, recorded by G. Lozanova in April 1994.

[26] Hamid Hasanov, Trigrad near Smolian.

[27] Sveta Petka near Velingrad, recorded by E. Troeva in October 1992. According to Muslim eschatological writings, *awliya*, together with God's Prophets and Messengers, inhabit the Fourth Circle of Heaven (the dwelling of the righteous), where they expect the Resurrection Day. From that point they were entitled either to rise to the highest, Seventh Circle of Heaven, or to tread the earth helping people (Smith, Haddad, 1981: 184).

[28] These ideas, condemned as inconsistent by the orthodox school since Christian influence (compare with holy relics) and idolatry could be detected in them, are again widespread among lay believers (Smith, Haddad, 1981: 186-187). On the other hand, according to Muslim legends, God had proscribed for earth to accept the bodies of Prophets buried in it; as often happens, the qualities of God's messengers are transferred to those chosen by God (Goldziher, 1938: 51).

[29] Hasan Mollov, Chepinci near Smolian.

[30] AIS, Dolen near Smolian.

[31] Hamid Imamski, Trigrad near Smolian.

[32] „Someone sees something green floating in the air: there's someone walking along the road beneath, and it's accompanying him. But what is it is not known." (Hasan Mollov, Chepinci, near Smolian.)

[33] Vayda Kundeva, *circa* 50 years old, Kornica near Goce Delchev, recorded by G. Lozanova on 19 August 1998.

[34] Shukri Hodjov, b. 1962 in Debren near Goce Delchev, recorded by G. Lozanova on 20 August 1998.

[35] An interpretation of the Qur'an, 4:97, in relation with the voluntary emigration of Muslims from places where Islam is persecuted and suppressed (Ali, I:331).

[36] Ibrahim Sarmali, Kornica near Goce Delchev.

[37] Compare to 4.2.2.1. (Religious Legends) and 4.2.2.1.1. (Legends of Holy Men) in the classification of Heda Jason (Jason, 1975: 42).

[38] The classification offered here is only approximate and incomplete since it is based mainly on materials collected by the author in the 1978-1980 period during a Rhodopes ethnology study organized by the Ethnology Department by the University of Sofia and the Museum of History in Smolian, and in the 1994-1998 period within the framework of the Islam and Popular Tradition project sponsored by IMIR in Sofia.

[39] This theme is widespread in the Rhodopes.

[40] The moral of the story is expressed with the saying: „What is best for a woman, her *djenet*, is beneath men's feet." Rukie Hodjova, Debren near Goce Delchev. Cf. also n. 16. The story was also recorded near Zlatograd.

[41] This theme is found mainly in the Elhovska river and Chepinska river villages near Smolian.

[42] A single record from Chepinci near Smolian.

[43] This theme is widespread in the Eastern and Central Rhodopes.

[44] This theme is widespread and often refers to events in Bursa or Istanbul.

[45] These themes are widespread.

[46] The same belief applies to the sword in the *türbe* of Osman Baba.

[47] This theme is widespread in the Western Rhodopes.

[48] The shroud in which Muslims wrap their dead.

[49] See n. 23; Goldziher, 1938: 51.

[50] Record from Dolen near Smolian (AIS); the belief that the bodies of deceased *evliya* are carried away by angels to be buried in Mekkah, is more widespread in the Central Rhodopes.

[51] In the Central Rhodopes this theme is often associated with the brothers Yenihan and Osman Baba.

[52] Record from Trigrad near Smolian.

[53] Record from Debren near Goce Delchev. The story is about an *evliya* from Konya.

[54] The theme is widespread in the Western Rhodopes.

[55] According to a *hadith* quoted in the book of Ibn Abhas, when women experiencing the pain of childbirth are rewarded as martyrs. Women who die in childbirth go directly to Heaven to await Judgement Day. (Ibragim, Efremova, 1996: 329).

[56] Most stories of this type belong to the series about Hızır *Nebi*, but sometimes an anonymous *evliya* is cited. For the image of Hızır in Bulgarian Muslim tradition, see Boiadjieva, 1992: 42-51.

[57] The theme is popular in the Central and Western Rhodopes.

[58] Record from Kozarka near Zlatograd.

TWO IMAGES OF ALI *KOÇ BABA*

Bojidar Alexiev

The legends and beliefs relating to the images of heterodox Muslim holy men revered mainly by the Bulgarian Turks remain to be studied adequately. Here I present the results of studies from the town of Nikopol and the village of Yablanovo near Kotel, which were conducted with financial support from the International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations.

An important administrative and trading centre in the Ottoman Empire, today Nikopol is a small Danubian town inhabited by Sunni Turks, Bulgars and Romanies. The village of Yablanovo, 25 kilometres from Kotel in the Eastern Stara planina *, is inhabited by Turks professing heterodox Islam.

The earliest records of Ali *Koç Baba* are found in Ottoman documents of a relatively early period. The detailed register of *mülks* ** and *vakıfs* *** in Northern Bulgaria dates from the mid 16th Century (between 1433 and 1561)[1], but according to customary Ottoman Chancery practice it also contains information on a comparatively lengthy prior period.

In it, the name of the „*derviş* endowed with sanctity" (the *sahib-i vilâyet*)[2] is Ali *Koç Baba*. The second part of the name features in various forms. Both translations by B. Cvetkova show two versions: *koçi* and *koçu*. Evliya Çelebi, and latter 18th Century

* The Balkan Range (Bulgarian). *Translator.*

** Real estate with full rights of ownership and disposal (Turkish). *Translator.*

*** A charitable endowment of real estate and/or chattels covenanted to be used for religious purposes (Arabic *waqf via* Turkish). *Translator.*

and early 19th Century registers mention *Koç*. In Yablanovo, he is known as Ali *Koç* and Ali *Koçu*, and in Nikopol as Ali *Koç*[3]. It is hard to tell whether the first name Koçi/Koçu became the moniker *Koç* in the course of time, or whether the scribe mistook the moniker for a first name.

The *vilâyetname* of Demir Baba mentions a *Koç Baba*, also known as *koca* Ali, whom Demir designated *tekkenişin* of the *dergâh* after his death[4]. Most likely that is another person, but the biography shows the spread of the moniker, as well as the tendency for it to transmute into similar-sounding words and names[5].

The aforementioned register of *mülks* and *vakıfs* mentions that Ali *Koç derviş* was one of the *Koyun Baba*[6] brothers. This is the third time sources mention *Koyun Baba*, a rather mysterious figure among mystics in the Ottoman lands. In terms of importance, his *tekke* could be compared to that of *Haci* Bektaş near Kırşehir[7]. Evliya Çelebi, who visited his *tekke* in Osmancak near Amasya in Asia Minor, gives much data about him. According to the travelogue writer, *Koyun Baba* was a disciple of *Haci* Bektaş, and he received the name *Koyun* (sheep, connoting silence, meekness, and humility) because of bleating five times daily during prayers[8] instead of talking. This image of *Koyun Baba* brings him close to the sort of mystic behaviour B. A. Uspenskiy calls 'didactic anti-behaviour'. The individual in direct personal relationship with God is as though enveloped in a sacred microcosm. This determines his 'reverse', 'inside-out' behaviour, which exposes the injustice in this world and at the same time unites him with the other world[9]. Mystics adopting this type of behaviour can be deemed to include the patron of the Order of Bektaş, of whom the chronicler Aflâki wrote that he was a good Muslim, despite failing to abide by the Prophet's Law[10].

Unfortunately, the sources do not indicate anything about the behaviour of *derviş* Ali. If it is assumed that the second component of his name is *Koç* (ram), then it may be quite possible that he received it upon initiation to the esoteric teachings, and that it reflects his spiritual relationship with his tutor *Koyun Baba*.

It is known that in the Hezargrad (today Razgrad) *kaza* *, there was a *Koç Dopan tekke*[11]. Both names of the patron imply animals (*dopan* is a falcon).

Koç can also mean a brave man, a hero. In this meaning the nickname can probably be associated with Ali *Koç Baba's* journey from Asia Minor to Nikopol, a border town and important stronghold of the Ottoman Empire.

According to data from the Ottoman register, *derviş* Ali taught the mystical doctrine in Nikopol, and founded a *zaviye*. I presume that life in this *zaviye* would not have differed much from life in the *zaviyes* of the *Ahi*, described in details by Arab traveller Ibn Battuta. According to him, there were *Ahi* communities in almost every Turkish-populated town and village in Asia Minor. By day, members of the community would earn their living. By evening, they would bring the money earned to the *zaviye* built by their leader and would buy food, which they consumed there. When a stranger called into town, they would offer him shelter and food until his departure. After the meal they would sing and dance[12].

In the course of time the Ali *Koç Baba zaviye* grew and developed. The *dervişes* initiated development of a farm. Farming and stockbreeding boosted their revenues. During the rule of Sultan Bayezid II the farm was included in fiscal registers and later, most probably during the rule of Süleyman I, it acquired *vakıf* status. A fountain was built in the *zaviye*, and the farm had a watermill: initially with two stones, from the mid-16th century it had seven stones. The cloister's renown and authority is evidenced by the fact that Mehmed *bey* from the eminent Mihaloplu[13] family donated money to it.

Mentions of the Ali *Koç Baba* türbe by Evliya Çelebi in the mid-17th century, and of the *tekke* bearing his name in registers from the end of the 18th century and the early 19th Century[14] give good reason for us to suppose that the *zaviye* continued without a break at least until the beginning of the latter century. A zinc-topped sepulchre of „a Turkish saint" south of Nikopol was also seen by Felix Kanitz[15].

---

* The smallest Ottoman administrative territorial unit. *Translator*.

The old *türbe* of Ali *Koç Baba* is not preserved. Today's *türbe* is a simple hexagonal building[16] sunk into the ground almost to the eaves. It is located in the southern part of Nikopol. Some elms grow around it. The area around the sepulchre is artificially levelled. The *türbe* is situated at one end of the levelling in such a way that steep slopes run downward on both sides. At the base of the hillock a brook called *Tekke deresi* or *Tekke barası* flows into the stream running through the town. The part of the valley above the mouth of *Tekke deresı* is called Tekke. A steep path leads from this place to the *türbe*.

The Ali *Koç Baba türbe* is still respected, though no heterodox Muslims live in Nikopol. Probably this is the reason why almost nothing is known about the personality and life of the holy man. He is said to have been devout, and to have led a pious life, without any sins. He was buried away from others so that people would remember him. A story told is that of an evening people would leave water-filled ablution pitchers in the sepulchre, finding them empty in the morning: during the night Ali *Koç* had performed the ritual ablution (*aptes*). This illustrates the pious and devout image of the man buried here.

Ali *Koç Baba* was a stout man. That is why his grave is bigger than usual. According to another legend, he went to places of combat but died peacefully in Nikopol.

Several years ago 'a relative of the holy man' came to the town from Turkey and gave some money for repair of the *türbe*. Local people also participated with money and labour. At the donor's initiative, a marble tombstone with an inscription was laid on the grave. It contains elements which illuminate the image of the holy man as a warrior. This can be seen in the date specified as the end of his life: 25 September 1396, the famous Battle of Nikopol waged between crusaders led by Hungarian King Sigismund and the Ottoman troops of Sultan Bayezit I. In addition, the title *paşa* was added to the name of Ali *Koç Baba*. This 'evidence,' according to which the holy man had been an Ottoman military leader who gave his life in battle, is a typical example of the secularisation of a religious figure in the spirit of contemporary nationalist myth-making.

The epitaph contains also elements of the genealogy of Ali *Koç Baba*. His father is stated to have been 'the conqueror of Roumelia' Seyid Ali. What is meant here is probably Seyid Ali Sultan, better known as *Kızıl Deli*[17], whose *tekke* in the south-eastern Rhodopes, not far from Didimotichon in Greece, was one of the main Bektaşi centres on the Balkans until 1926. Ali *Koç* is also said to have been grandson to *Haci* Bektaş. The association of a holy man with *Haci* Bektaş, be it as follower or descendant, is frequently encountered in legends about heterodox Muslim holy men. The inscription says that *Haci* Bektaş was a descendant of the Prophet, referred to here as „Ali Resul"[18]. Thus Ali *Koç* is also ranked among the descendants of Muhammad, Ali and the following six Shi'a *imams*. The designation of famous figures in heterodox Islam (*Haci* Bektaş, Seyid Ali Sultan) as ancestors of Ali *Koç* corresponds with the Shi'a idea of the passage of God's grace through descendants of the Prophet. However, one should not forget that the ideas, notions and concepts reflected in the epitaph of Ali *Koç Baba* do not coincide with the ideas and knowledge of the local Sunni Turkish population in Nikopol.

Before the tombstone was put upon the grave, its spot was occupied by a section of rough-hewn tree trunk. This is preserved in the *türbe*, with a shirt wrapped around it, and a red *fez* and white *çalma* (turban) on its 'head'. This anthropomorphous memorial of the holy man is an indication of the process of merging of the concept of the holy man with his sacred site, where an important part is played by trees.

Many renditions of the fate of a man who tried to cut a tree on the sacred territory of the *türbe* are related in Nikopol. In most of them, the tree is an elm (*karaağaç*). Retribution befalls the sinner or a kinsman, and takes forms ranging from indelible scars and marks on the forehead to death. In one case the punishment is loss of a leg. It is possible that the analogy between felling a tree and losing a leg may rest in part on identifying the holy man with local trees and offering proof that he is present and active there. Similar in its meaning is the story of a woman who died because her mother had stolen money from the *türbe*.

The invention and spreading of these stories is probably an attempt to create a mechanism of counteraction against repeated cases of desecration and demolition of the sepulchre.

Oft-told among Turks in Nikopol is a legend which explains why the town's hospital was moved. Until several decades ago it was situated in close proximity to the Ali *Koç Baba türbe*. However, in the evenings the holy man would walk around the hospital, opening doors and windows. The noise he made disturbed patients, and eventually the hospital was relocated.

This type of story is close to the idea of the sepulchre's sacredness. Essential elements of the sacred place here and elsewhere are the trees and the two brooks. Another important element of the environment of places sacred to heterodox Muslims, the stone, is present here in the shape of several flags on the pathway. The holy man himself is said to have walked on them. They replace the frequently encountered 'holy men's footprints' in rocks. Today the stone slabs perform the function of an *aide-memoire* of the holy man's life here, and symbolise the stability of the cult to him.

Reverence to Ali *Koç Baba* in Nikopol is also manifested in some rituals. The usual time for mass visits to the *türbe* is the fortnight preceding *Hıdrellez*, while other sources also claim the fortnight after it. A prayer is read by the grave and three tours are made around it and/or the whole sepulchre. Upon entering, the visitor kisses the left and right sides of the entrance, and then its upper and lower frames. The same practice (*sans* kissing the upper and the lower frame) exists in Yablanovo and Mogilec near Kotel. On spring visits, people would tear off a leaf from a tree near the *türbe* and would take it home 'for *bereket*.'

There is a belief that if one had been brought to the *türbe* as a child, then one should visit it annually. If one cannot, or does not wish to do so, relatives should bring an item of one's undergarments to the *türbe*, whereafter one should wear it. In other words, actual presence is substituted for clothes in immediate contact with one's body. This belief ensures continuity and stability to the cult over time.

The *türbe* is also visited at other times. Most often visits are in the evening, when candles are lit around the grave. Around the *türbe* is performed the practice of offering up a sacrifice (*adak*), by incurable people, barren women, or people who have suffered misfortune. The sacrificial animal – ram or cockerel – should be bought without bargaining. The person bringing the sacrifice should not take from the animal anything more than the blood, which is smeared on his or her forehead.

In other cases people may wish that the prayer on the occasion of the fortieth day of their death should be read in the *türbe* of Ali *Koç Baba*.

Heterodox Muslims from Kubrat, Kurdjali and Kotel regions visit the *türbe*. Though not strictly fixed, timing of these visits, which are accompanied by the usual religious ceremony and sacrifice, is usually late summer and early autumn.

Rituals performed at the *türbe* of Ali *Koç Baba* reveal that, according to the concepts of local Muslims, the holy man plays the role of an intermediary by whose help of whom one may attain good health, fertility, and wealth. The story of Ali *Koç* as a supernatural warrior, offering help in battles, also features in legends about other holy men. In Nikopol, this was only related by one of the political leaders of the town's Turks, and it undoubtedly reflects his keen national consciousness, combined with interest in the town's past, and that of his family.

Ali *Koç Baba* is present in the thoughts of the Turkish population in Nikopol mostly through his sepulchre and the sacredness surrounding it. What is told about him are not legends, but rather *memorata* and superstition in which the holy man, who appears mostly at night, is characterised as landlord and incubus. A great many Nikopol Turks are not over-religious, and as such are indifferent to the holy man. Those believers who are better educated tend to disparage the significance of his *türbe* by not recognising his miraculous powers. Bearers of the beliefs and ritual practices are predominantly women. In recent decades the *türbe* is kept by elderly women. The inherited reverence to the Bektaşi holy man Ali *Koç Baba* in Nikopol is an unique expression of

vernacular Islam which has become an inseparable part of the beliefs and rituals of Turks in the town.

In the stories of retribution which inevitably befalls desecrators of the sacred place, the latter role is often ascribed to Bulgars. It means that the image of the holy man is also used to shape interethnic relationships.

Another specific feature of the cult of Ali *Koç Baba* is the reverence to him in settlements far removed from Nikopol. In the village of Yablanovo, 150 km away from Nikopol as the crow flies, he is considered to belong to the best *cins*, * being a descendant of Hazreti Ali. When he reached the banks of the Danube, a ram appeared quite unexpectedly. He mounted the ram and with its help crossed the river and reached Nikopol. This legend explains the appearance of the holy man in Nikopol and at the same time the origin of his nickname, while the miraculous appearance of the ram proves his sanctity, his being a chosen man.

Another legend originating from Yablanovo represents Ali *Koç Baba* as a shepherd. Once the cattle strayed into Romania, across the river. With his boots on his feet, Ali set off over the water to bring it back. (The cattle, too, walked over the water.) This story is more evidence of the *evliyalık* (or sanctity and miraculous abilities) of Ali *Koç Baba*. The Qur'anic Prophet Khidr[19] also possessed the ability to walk on water.

A characteristic feature of Yablanovo legends which describe the supernatural powers of Ali *Koç Baba*, is the fact that they are associated with the Danube. This can be explained with the remoteness of the village from Nikopol, and for this reason the image of the holy man is closely associated with the big river: the most prominent feature of the town he lived in.

When Ali *Koç Baba* was on his deathbed, he told his son to go to the „*vilayet* Yablanova" and join the *cem* ** of *Molla* Kâzım *Dede*. The son replied that he did not know the way. Ali *Koç Baba* instructed him to get on the coach: „You should

---

* Family, clan (Turkish). *Translator.*

** Religious community; „family" (archaic, Turkish). *Translator.*

enter the house in front of which the horses shall stop." When the son arrived, the family were about to start performing *ayn-i cem*. Before the beginning, *Molla* Kâzım *Dede* said, „A stranger shall arrive to-night." And he did indeed come and stayed there for the rest of his life. The son of Ali *Koç Baba* is known as *Koç Koçlu Baba*, 'the *baba* with the ram', while his real name was Hüseyin.

Here again, the miraculous capabilities of Ali *Koç Baba* are manifested. The holy man predicted his own death, and had knowledge of places and people far removed, whom he had never visited. The unusual way in which Hüseyin *Koçlu* goes to Yablanovo can also be ascribed to the miraculous powers of Ali *Koç*. *Haci* Bektaş guided the magic carpet upon which *Sarı* Saltuk and the two *dervişes abdals* despatched by him sailed the Black Sea[20].

The legend of the journey of Ali *Koç* Junior creates a link between Yablanovo and Nikopol. This keeps the cult to the holy man from Nikopol alive (he is frequently visited by believers from Yablanovo). At the same time, the cult to the local *Koçlu Baba*, who is the forefather of the religious leaders of Yablanovo, is also reinforced. The legend of *Koçlu Baba* is one of the versions of the local oral story. The living relationship between *Koçlu* and his modern heirs is 'proved' and illustrated with the graves of his descendants which are next to his grave, over which a *türbe* already stands. It is interesting to note that the legend of the arrival of *Koçlu* mentions not the old Turkish name of the village, Alvanlar, but a Turkicised Bulgarian name (through the word *ova*, field). Perhaps it would not be far-fetched to seek one of the reasons for this in the fact that 'Alvanlar' derives from Alvan *Baba*, another holy man respected in the village, who is the hero of an alternative legendary version of the founding of Yablanovo.

Taken as a whole, the Yablanovo legends of *Ali Koç Baba* differ substantially from the Nikopol ones. The legends of heterodox Muslims from the vicinity of Kotel emphasise the holy man's sanctity, and his power to perform miracles even before his death. He and his son work entirely among people initiated in

the mystical doctrine. The legends carry terms and notions characteristic of heterodox Islam, such as *cem*, *ayn-i cem* and *dede*. Through their first names, Ali and Hüseyin, the two holy men Ali *Koç Baba* from Nikopol and *Koçlu* Hüseyin *Baba* from Yablanovo represent a local repetition of Ali ibn Abi Talib and his second son from Fatima, Hüsayin: the most revered figures by believers professing mystical Shi'a Islam. The legends of Ali *Koç Baba* in Yablanovo still regulate behaviour and mould social relations.

Unlike the stories and beliefs in Nikopol (which place the holy man in the familiar environment of the town and associate him first of all with the present, recent past and cyclic ritual time), in Yablanovo Ali *Koç Baba* and his son create a relationship with the transcendental beginning. They fix the onset of the village's history and that of the local community, and represent an important component in the fabric of its identity.

NOTES

[1] *Цветкова, Б.* (превод) Турски изтoчници за българската история. (ТИБИ) Т. III, София, 1972, 454-455, [Cvetkova, B. (prevod) Turski iztochnici za bulgarskata istoria. (TIBI) T. III, Sofia, 1972, 454-455. (Cvetkova, B., (Transl.) *Turkish Sources on Bulgarian History*. (TSBH) Vol. III, pp. 454-455, Sofia, 1972)]. The first publication of evidence about Ali *koç baba* listed here is in: Цветкова, Б. Нови архивни изтoчници за аграрния режим в Северна България през началния период на турското владичество. – Известия на държавните архиви. Т. VII, 1963, 325-326 [Cvetkova, B. Novi arhivni iztochnici za agrarnia rejim v Severna Bulgaria prez nachalnia period na turskoto vladichestvo. – Izvestia na darjavnite arhivi, Vol., 7, 1963, 325-326 (Cvetkova, B., „New Archival Sources on the Organisation of Farming in Northern Bulgaria During the Initial Period of Turkish Dominion," *Proceedings of the National Archive*. Vol., 7, 1963, pp. 325-326)]. See also Barkan, U. L., „Osmanlı imparatorlupunda bir iskBn ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler," Vakıflara dergisi, k. II, 1942, s. 341-342 [Barkan, U. L., „Vakıfs as a Means of Settlement and Colonisation in the Ottoman Empire", *The Vakıf Journal*, vol. II, 1942, pp. 341-342].

[2] *Barkan, Ö. L., op. cit.*, p. 341.

[3] *Гаджанов, Д.* Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII век. – Периодическо списание, т. 70, 1909 с. 659 [Gadjanov, D. Patuvane na Evlia Chelebi is bulgarskite zemi prez sredata na XVII vek. – Periodichesko spisanie, t. 70, s. 659 (Gadjanov, D., „A Journey by Evliya Çelebi Across the Bulgarian Lands in the Middle of the 17th Century", *The Periodical Journal*, Vol. 70, 1909, p. 659)]; Cvetkova, B., *op. cit.*, p. 325; TSBH, p. 454; Faroqhi, S., „Agricultural Activities in a Bektashi Center: the Tekke of Kızıl Deli (1750-1830)", *Südost-Forschungen*, B. 35, 1976, s. 71, 84, 92-95.

[4] *Noyan, B.*, „Bektaşilık Alevilık Nedir?" 3. baskı, İstanbul, 1995, pp. 621-622.

[5] *Koca* (turk.) means: (1) 'man; husband'; (2) 'huge; stout'; (3) 'venerable; old'; (4) 'famous; grand'.

[6] *Cvetkova, B., op. cit.* p. 454.

[7] *Faroqhi, S., op. cit.*, p. 73.

[8] Evidence on Koyun *Baba* is compiled in his entry in the *Islam Ansiklopedisi*. For more recent changes, see Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*. Vol. I, Oxford, 1929, p. 95, n. 8; vol. II, p. 512. It is likely that the holy man buried on the elevation near Babadap, Northern Dobrudja, had the same name: Мутафчиев, П. Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII в. – В: Избрани произведения, т. II, София, 1973, с. 680 [Mutafchiev, P. Mnimoto preselenie na seldjushki turci v Dobrudja prez XIII v. – V: Izbrani proizvedenia. T. II, Sofig, 1973, s. 680 (Mutafchiev, P., „The Bogus 13th Century Migration of Seljuk Turks to the Dobrudja", *Selected Works*, vol. II, Sofia, 1973, p. 680)].

[9] *Успенский, Б. А.*, Антиповедение в културе Древней Руси. – В: Проблемы изучения кулйтурного наследства. Москва, 1985, 331-332 [Uspenskiy, B. A. Antipovedenie v kul'ture Drevney Rusi. – V: Problemy isucheniya kul'turnogo nasledstva. Moskva, 1985, 331-332 (Uspenskiy, B. A., „Anti-behaviour in the Culture of Ancient Rus'", *Problems in Cultural Heritage Studies*, Moscow, 1985, pp. 331-332)].

[10] *Mélikoff, I.*, „Sur les traces du soufisme turc", *Recherches sur l'Islam populaire en Turquie*", Istanbul, 1992, p. 119.

[11] *Faroqhi, S., op. cit.*, s. 71, n. 7, s. 92-95.

[12] *Defrémery*, C. et B. R. Sanguinetti (traducteurs), Ibn-Batoutah. Voyages. T. II, Paris, 1877, pp. 261-262.

[13] TSBH, pp. 454-455.

[14] *Gadjanov, D., op. cit.*, p. 659; Faroqhi, S., *op. cit.*, p. 71, 92-95.

[15] *Kanitz, F.*, Donau-Bulgarien und der Balkan. B. II, Leipzig, 1882, S. 66.

[16] For details on the türbe, see Миков, Л. Гробницата на Али Коч Баба в гр. Никопол. – Минало, № 1, 2000, 43-47 [Mikov, L. Grobnicata na Ali Koç Baba v gr. Nikopol. – Minalo, № 1, 2000, 43-47 (Mikov, L., „The Mausoleum of Ali Koç Baba in the Town of Nikopol", *The Past*, № 1, 2000, pp. 43-47)].

[17] On the identification of Seyid Ali Sultan with Kızıl Deli, and on his conquests, see Beldiceanu-Steinherr, I., „La Vita de Seyyid 'Ali Sultan et la conqukte de la Thrace par les Turcs," *Proceedings of the Twenty-Seventh International Congress of Orientalists*. (Ann Arbor, Michigan, 13-19 August 1967), Wiesbaden, 1971, pp. 275-276.

[18] I would like to express my appreciation to Ms Zorka Ivanova of the „Sveti Kiril i Metodiy" National Library Oriental Department for her help in rendering this inscription.

[19] *Corbin, H.,* L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn-'Arabi. 2-ume ūdition, Paris, 1976, p. 56.

[20] *Groß, E.,* Das Vilâjet-Nâme des Hâğğî Bektasch, ein Tūrkischer Derwischevangelium. Leipzig, 1927, S. 74.

SPECIFICS OF 16TH-20TH CENTURY SUFI ARCHITECTURE IN BULGARIA

Lübomir Mikov

The construction of rather impressive and monumental Sufi architecture in Bulgaria is evidence of the tolerance of supreme Ottoman power to the religious needs of heterodox Muslim communities in this part of the Empire. Typical in this context are the *türbes* of Otman *Baba* at Teketo village near Haskovo; Kıdemli *Baba* close to Grafitovo village near Nova Zagora; Akyazılı *Baba* at Obrochishte village near Balchik; of Demir *Baba* at Sveshtari near Isperih; as well as the *imaret* (*asithane, meydanevi*) in the *tekke* of Kıdemli *Baba* and of Akyazılı *Baba*. All were built in the first half of the 16th Century. Their construction would have been impossible without the supreme Ottoman administration and the rulers themselves knowing and approving it. One of the possible motives for tolerance was the favourable attitude of the temporal powers to the Bektaşi Order, in deference to the Order's status as protector of the Janissary Corps.

Another possible motive favouring Sufi architecture in Bulgaria in the first half of the 16th Century, and one influential in its survival after the 1820s, is the informal respect for Muslim holy men by supreme representatives of Ottoman power. Rather indicative of this, and of the special attitude of supreme Ottomans to Muslim holy men in general, is Mahmud II's famous 1826 order which closed all Bektaşi *tekkes* and scattered their denizens, while preserving the older and more imposing religious buildings. This was an indisputable act of respect for the holy men and their graves, as well as for the inheritance of Ottoman religious architecture.

The localtion of Bektaşi cult centres in Eastern Bulgaria in the first half of the 16th Century confirms historical evidence that at that time exactly this part of Empire became one of the main refuges for Muslims with heterodox beliefs. On the other hand, Bektaşi *tekkes* built in Eastern and Southern Bulgaria form a network over a relatively small area, which means that the settlement of such Muslims in the Bulgarian lands was concentrated. The prolonged work of their *tekkes* is evidence of the permanence of this settlement.

Legends have it that sites for some *tekkes* were selected by the patron casting spears, arrows, roasting spits*, or stones. Yavashov writes that Ali *Baba*, father of Demir *Baba* according to a legend, chose the site of his *tekke* by casting a stone. Demir himself, and his brother Hüsayin chose the sites of their *tekkes* by throwing spears[1]. A similar legend is related by heterodox Muslims in South Eastern Bulgaria about the Otman *Baba tekke*. Kızıl Deli, considered Otman *Baba*'s father by Haskovo Bektaşi, has a *tekke* at Rusas village in today's Greek Western Thrace[2]. Local legend has it sited on the spot where a spear thrown by Kızıl *Deli* himself fell[3]. A legend from the Kızılbaş village of Yablanovo near Kotel claims that the sites where ten *türbes* would later stand were picked by the patrons by arrow shots, the arrows subsequently turning into oak trees. These methods of choosing sites for *tekkes* and *türbes* have a long tradition in Islamic architecture, to its very beginnings. In this connection, Otto-Dorn tells us that the mosque in Kufa, Iraq, was built in 670 CE on the spot indicated by an arrow shot by an archer chancing to be in the market[4].

Other legends among heterodox Muslims claim that medieval *tekkes,* and most *türbes* founded later, usually stood on the spot where their holy patrons died or were buried. There are exceptions to this rule. The xenotaphic *türbe* of Kız *Ana* at Momino near Targovishte stands on a spot chosen by the holy woman. *Çifte türbesi* in Nikopol stands on the spot from which its patrons disappeared. The author supposes that the Elmalı *Baba türbe* at

---

* *Şişler* (Turkish). *Translator.*

Bivoliane near Momchilgrad was sited near graves from an abandoned *derviş* cemetery whose stones it reused. This much is certain of the symbolic *türbe* of Fatima. The *türbe* of Pati, Haşam and IbrBm at Chernik near Dulovo was built in the courtyard of the village mosque[5].

Notably, neither medieval nor later Sufi landmarks in Bulgaria stand on the site of former Christian sanctuaries. Here Sufi practice differs substantially from mosque building: many mosques are known to have been Christian sanctuaries, or to have been built on Christian sites.

Staynova has an entirely different opinion on Sufi siting. Considering the features of medieval Sufi architecture, she concludes: „Ottoman Turks built their *tekkes* on sites which were once sacred to the indigenous population: either Christian churches, or other places of worship“[6]. However, there is no such instance in Bulgaria, so Staynova cannot give a single example to back her thesis. Only the Demir *Baba türbe* was built on the stone foundations of a Thracian temple[7]. However, the author believes that under „other ritual places," Staynova did not mean this: Thracians could not have been 'indigenous' in Ottoman times. Her „weighty proof" rings rather hollow: the Sveti Iliya hill cited by her could be any one of at least three hills near Grafitovo, and does not prove that the Kıdemli *Baba tekke* was built on the site of a Christian sanctuary[8].

Radionova also has a stance here. Commenting on Kanchov's turn-of-the-century claim that *dervişes* had converted an old Christian monastery at Obrochishte into a Muslim one[9], she writes: „A great many different opinions have been offered since, with the prevalent belief that the thesis of continuity between Muslim prayer grounds in Obrochishte and a putative earlier Christian sanctuary cannot be accepted unreservedly. Earlier archaeological studies do not provide explicit support for this thesis, either“[10].

This issue is the subject of another publication on the Kız *Ana türbe*, again by Radionova but under another surname. Describing the *türbe* as a dual sanctuary, she notes: „Our [Bulgarian] historiography, usually treats dual sanctuaries as the result of Bektaşi syncretism, and the Crypto-Christianity of new

converts to Islam. Studies do not question the thesis of continuity between Muslim and Christian shrines, accepting that *tekkes* stand on the sites of Christian monasteries or churches. There are many legends on this, but no archaeological studies support them"[11].

Bulgarian medieval Sufi architecture has peculiarities, some of them unique. They feature in particular buildings, as well as all of them taken as a whole.

One such peculiarity is the four-pillared anteroom of the Otman *Baba türbe* which is not found in other türbes mentioned, though it belongs to the style of 15th and 16th century Ottoman religions architecture[12]. The anteroom to the Hıdır *Baba türbe* at Bogomil near Harmanli is also pillared, and was also built in the 16th century; but it is octagonal, and in all probability was not Bektaşi[13]. Moreover, it has two pillars. The anterooms of some Selcuk türbes also have twin columns, *viz*. the Seyid Halili *türbe* at Konya (11th century)[14].

The architectural solution of the Kıdemli *Baba türbe* is rather peculiar. The two blind domes, their sloping roofs, the septagonal drum on the big dome, and the casing of the external walls with marble plates are the most outstanding differences between it and other medieval Bektaşi *türbes* in Bulgaria[15].

No less peculiar is the architectural solution of the Demir *Baba türbe*. Especially impressive is its anteroom with sharp slopes on the two forward cants and its Selcuk-style pavilion dome which renders a unique appearance to the whole building. Unlike the pavilion dome form, which in Selcuk architecture tops hexagonal and octagonal buildings[16], the pavilion dome in this case rests on a rectangular building.

The masonry of this *türbe* is also peculiar. Its two parts are built of unequal-sized stones at different levels. This was first noted by Babinger[17]. Moreover, the exterior of the building features stones cut and key-fitted into one another. This has been prompted by the necessity to make the building sturdier: the stones used are perfectly smooth; they would not key mortar and have less frictional adhesion.

The Demir *Baba türbe* is distinguished by the different disposition of walls and entrances in relation to the horizontal

axis marked by the grave. The only reason for this are the two stone clumps on which the *türbe* stands. Unlike other medieval *türbes* whose horizontal axis runs from the entrance to a meeting of two walls, here one end of the axis hits a *cul-de-sac* (a wall), while the other end is angled to the entrance. Also angled to the entrance is the way into the anteroom; it also fails to line with the axis marked by the grave.

Compared to the Akyazılı *Baba türbe*, the *imaret* here has features which set it apart both from remaining medieval Sufi monuments in Bulgaria, and from Ottoman cult architecture in general. The spatial solution features unusually large areas occupied by the two parts, a monumental anteroom portal wall which unfolds impressively, and an enormous stone fireplace with a high septagonal flue. The one-sided (external) tiling of the walls, and the small niche by the fireplace are features unique to this monument[18].

The individuality of these medieval Sufi monuments gives grounds for the author to assume that they were built to designs by different architects adhering to a common prototype with a unique septagonal planform. Features these monuments share include building materials, construction methods, subsequent extensions, and especially the peculiarity of their polygonal planform.

Materials are predominantly smooth cut stone and white mortar (a solution of lime and sand). Green uncut stone also features in the *imaret* at the Kıdemli *Baba türbe*. Some stones in the *imaret* at the Akyazılı *Baba türbe* are also coloured. Moreover, bricks and red mortar line the windows and the two entrances of the Kıdemli *Baba türbe*. The lower walls in the Otman *Baba türbe* are also rendered in red. The first coat of render on two domes of the Demir *Baba türbe*[19] is also red (or pink). Red mortar was first used by the Romans in the second half of the 3rd century[20]. Later it was adopted by the Byzantines who made it traditional, and this was in turn adopted by the Ottomans. Another Byzantine tradition continued by the Ottomans is the inclusion of timber bands in masonry. Tatarlı stresses the mass application of this practice by Ottomans[21]. It

also features in medieval Sufi monuments, *viz.* the Kıdemli *Baba türbe*, and its *imaret*. Some deformation in the Demir *Baba türbe* leads one to believe that it too featured timber bands.

The masonry of most of medieval Sufi monuments in Bulgaria is in straight layers, with thin mortar weathering. The inclusion of pebbles and flint in the anteroom of the Demir *Baba türbe* is a more specific feature: a fact which poses some questions. One such is whether the structure of the main *türbe* also contains aggregate. If the answer is negative, then a subsequent question is whether the two parts of the building were built at the same time.

The medieval monuments under review are distinguished by how low their lower windows are. These are also larger than usual. This peculiarity follows an established tradition in the building of all types of mosques. It provides for better air circulation and better prayer hall lighting at the ground level, where attendees usually sit.

The rather complicated system of ties on the twin roofs of the *imaret* at the Akyazılı *Baba türbe*, as well as the fact that the roof rests directly on the walls (without pillars), are remarkable examples of architectural originality and excellent workmanship.

Another peculiarity shared by most of the medieval *türbes* are the awnings to the anterooms, which are a later addition. The appearance of these extensions, used mostly as a place where worshippers remove their footwear, changed the functions of the anterooms. No longer used for removing footwear, they became corridors. Awnings were added to *türbes* which drew many visitors. Hence the Kıdemli *Baba türbe* has no awnings. The unsightliness of the awnings at the Otman *Baba* and Demir *Baba türbes* led to their removal during restoration and conservation works. The awning at the Akyazılı *Baba türbe*, documented and published by K. Hilscher in 1933[22], was subsequently removed for unknown reasons.

The most characteristic feature of the medieval Sufi monuments under review is their septagonal ground plan. No septagonal buildings feature in either Ottoman or Seljuk religious architecture. There are no precedents in the religious architecture

of Central Asia either[23]. However, during the 19th century the septagonal *türbe* appeared among Muslim religious buildings in Greece. Such is the *türbe* in the Bektaşi *tekke* of Abdullah *Baba*, built in the second half of the 19th Century in Katerini near Thessaloniki[24]. In this connection, one may draw the conclusion that the septagonal form of medieval Sufi buildings in Bulgaria has no analogue in Islamic cult architecture until the 19th Century.

The septagonal form of these buildings is as unique as the reasons for its introduction and spread are unclear. Kojuharov was the first to attempt to explain it. He opines that it was first used at the Demir *Baba türbe* for a number of reasons, foremost being the symbolic connection with şah Ismayil who was the seventh ruler of the Safavid dynasty (1501-1736)[25]. This recalls the four minarets and their ten *şerefetler* (balconies) at the Süleimaniye *Camı* mosque in Istanbul (1550-1557). According to the idea of its architect, the unparalleled Sinan, the number of minarets corresponds to the accession of Süleiman the Lawgiver (1520-1566) as fourth Sultan after the conquest of Constantinople in 1453. The number of balconies corresponds to his reign as the tenth Sultan since the foundation of the Ottoman Empire in 1300[26].

Several years ago the author also attempted to explain the origin of the septagonal form of medieval Sufi buildings in Bulgaria[27]. Such an attempt was also made recently by Melikoff[28]. In the author's, and Melikoff's opinion, the septagonal form stems in the first place from Ismailite views. However, it should be stated that no interpretation of these forms offers a genuinely satisfactory answer as to why it is encountered in Bulgaria alone.

The combination of septagonal *türbes* and *imarets* of rectangular (and almost square) anterooms of symmetrical form is yet another peculiarity. It emphasises rather than overcomes the overall asymmetry of the *ensemble*. On the other hand, however, this asymmetry is entirely subsumed within the buildings' monumental projection. It seems to dissolve into the outlines of their elegant and imposing silhouettes.

The architecture, monumentalism and decorative design of medieval Sufi buildings in Bulgaria, all built to a top standard of

workmanship, are basic criteria for classifying them as high architecture. They set them apart from subsequent Sufi structures which exhibit altogether more common qualities. The distinguishing features of the medieval monuments, taken singly or jointly, is the expression of an original provincial style, in keeping with the marginal character of Islam in Roumelia.

* * *

After the 8 July 1826 Resolution and the subsequent order of the Sultan, later and more ramshakle Bektaşi *türbes* were demolished with due haste. Most of them were in communities (mainly villages), where they *inter alia* symbolised conquered habitat. Therefore their liquidation implied not only that the Bektaşi were deprived of their main worship sites, but also that the only sign of habitat conquered by them was to be removed. In a way, the same applied to the Kızılbaş, as most of them practised their devotions in Bektaşi *türbes*.

During the second quarter of the 19th Century, with the force of the Sultan's order beginning to lessen, the Bektaşi and Kızılbaş began restoring their cult buildings. The establishment of new *türbes*, some of which in Kızılbaş quarters and villages, dates back to that period.

Most newly built *türbes* had only a boundary wall. Part of the men's *türbes* in the Eastern Rhodopes are like this to this day. According to heterodox Muslims in the area, the *türbe* may be roofless, but it has to be walled. This is necessary to protect the grave, mainly from animals. In this connection the opinion has formed that a holy man's grave without a wall is not a *türbe*. The same holds for some graves with symbolic boundaries. Such is the grave of Ürkiye *Baba* high in the mountain above Çakmaci (today Kremenec) near Momchilgrad. The holy woman's tomb is hard to discern at first glance: it is marked only with rocks. This is considered by the few inhabitants of the village as a wall which, despite its symbolic character, has led to the grave to be regarded as a *türbe*.

Unwalled graves regarded as *türbes* are rarely encountered. One such was the grave of *Sarı* Saltuk in Iznik until 1963. Akalan points out that it was entirely open, this being the will of the holy man himself: „Let the holy place be open from all sides so that the wind may come; and let it be open on top so that the blessed rain may fall upon it"[29]. There are also isolated unwalled *türbes* in Northern Greece, such as the Hasan *Baba türbe* in the Evros region[30].

Roofless *türbes* represent a primary, stable and widespread architectural model. They witness respect only for Muslim holy men. In addition to those in the Eastern Rhodopes, such *türbes* are also encountered in Northern Bulgaria. Such is the Ali *Baba türbe* which stood in the locality of Palamara, not far from Pchelarovo (Kuvancilar) near Shumen. According to local legends, the patron had come from Khurasan, and had two sons: Hüsayin *Baba* and Demir Hasan *Baba*, the latter famous for incredible heroic deeds. The *türbe* was visited in 1930 by Babinger, according to whom it had only a rounded (?) stone wall[31]. Roofless *türbes* are also found in some Kızılbaş villages in North Eastern Bulgaria. Such is the Alvan *Baba* and Gül *Baba türbe* at Yablanovo. The Ermiş (Kayip) *Baba* and Murat *Baba türbe* in Nikopol are also unroofed.

Roofless *türbes* are encountered in some Middle Eastern countries. Goldziher has reported such *türbes* in Egypt. There they are frequent because their patrons are considered intermediaries between earth and heavenly moisture. For this reason, it was believed there was less danger of drought if the grave of a holy man were open to the sky. In this connection, the author relates a legend. Immediately after the burial of Muhammad in Madinah, a drought set in. To end it, Aysha, second wife of the Prophet, advised that an aperture to the sky be opened above the tomb[32]. Syria also has roofless *türbes*. There they are mainly in Shi'a villages, and are left open so that the enclosed area can receive rain. According to local belief, this would quench holy men's thirst[33].

Some of the Eastern Rhodopes open *türbes* also lack entrances, so that animals cannot enter. Such *türbes* are entered

by scaling three or four steps either side of a wall. The building of *türbes* without entrances is not always successful. Such was the case in Lale near Momchilgrad. The morning after the builders finished the wall, it was levelled. At first they failed to see the reason for this and tried several times to restore it. However, it kept being levelled time and again. At last they decided to put an entrance in, and the wall stayed put. Locals explain this as the will of the holy man. For them, this is also a sign of his powers.

Roofless *türbes* began to be restored in the 20th Century. The enclosing walls were removed and buildings erected. At Gorna Krepost near Kurdjali, the Hızır *Baba türbe* was covered in 1939[34]. Most *türbes* were covered during the second half of the Century. The process of reconstruction has been particularly intensive during the last decade. In Yablanovo alone, three have been built over: of Hasan *Baba* in 1994, of Topuz *Baba* in 1995, and of Koçlu *Baba* in 1998.

The erection of buildings over walled graves is a transition from partial to complete protection of these graves. However, this transition does not merely involve demolition or replacement of the enclosing walls; in some cases it involves uprooting of trees near the graves, some considered sacred. The motivation for violating the trees' sanctity is to improve opportunities for showing respect to the patrons, as well as a general preference for roofed *türbes*. On the other hand one gets the impression that trees near to most of the newly erected buildings are preserved. This is due to the aforementioned belief that they are sacred. Another thing to note is that the *türbes* thus transformed are mostly in populated areas where the opportunity to worship is greater, and the *türbe's* effects are safer.

In recent decades, Kızılbaş people in some villages have even built *türbes* to new patrons. Such is the anonymous woman's *türbe* in Yablanovo[35]. There is a similar *türbe* in one of the Kızılbaş quarters of Shiroka Poliana near Haskovo. Septagonal, it is called Hoş Geldi *Baba* ('Welcome *Baba*'), and the grave in it is empty. The building was inspired by the dream of a local teacher. The patrons of the 1994 *türbe* at Chernik are also new.

Most reconstructed *türbes* are at cemeteries: local, village, *derviş* (the two *türbes* in Bivoliane), or of unknown origins. There are cases of *türbes* founded at Muslim cemeteries for plague victims. Such is the Zekiye *Baba türbe* at Devinci near Momchilgrad. The *derviş* cemetery at Bivoliane is also considered to be a resting place for plague victims. On the other hand, in some cases parts of *tekke* grounds themselves were turned into *derviş* cemeteries. Such a preserved cemetery is that housing the Demir *Baba* and Akyazılı *Baba türbes*. There are two *derviş* graves by the Otman *Baba türbe*. According to a Bektaşi belief, when the graves become seven, a miracle shall happen.

Trees are symbols of the nexus between *türbe* and cemetery: the basic flora in both places are trees. The trees in front of the *türbe* of Kız *Ana* are seven. The most characteristic feature of Eastern Rhodopes open *türbes* are the trees next to the grave, among them usually an oak. Most trees in the cemetery are also oaks. The Ibrahim *Baba türbe* at Raven near Momchilgrad was founded near centuries-old oaks. The Kızılbaş in North Eastern Bulgaria believe that timber was mostly used to build the Ali Deniz *Baba türbe* at Varnenci near Tutrakan, and that only one oak tree was used. Heterodox Muslims in Bulgaria regard the oak as sacred: they believe its long straight roots reach the dead, communicating with their world. This universal concept of the oak is one reason why it is frequently at the graves of holy men.

The combination of tree and grave in the *türbes* of heterodox Muslims is also due to the fact that in their religious traditions the vicinity of the tree is regarded as a place for prayer. In this connection, Gordlevskiy points out that the Kızılbaş in Asia Minor choose an old tree as a place for prayer, or a group of forty trees, or a forest. „The Kızılbaş pay homage to the tree and put votive gifts (horseshoes) upon it. On a specified day the Kızılbaş pray there and make an offering", writes he[36]. An old tree near the Kız *Ana türbe* was regarded in a similar way. The Kızılbaş from North Eastern Bulgaria slaughtered offerings by it. It was also employed for a test, only those with no sins being able to pass through its hollow. According to legends of Kız *Ana*, the place around the tree is imbued and appropriated by her.

Another place where heterodox Muslims practise their faith are the graves inside *türbes*. For the Bektaşi and the Kızılbaş in Bulgaria, *türbe* graves are main prayer sites. Rather indicative in this respect is the statement by Mustafa Ali (b. 1938), a Bektaşi from Vrelo near Momchilgrad: „The grave is our faith - we believe in it, and we pray by it."

Most patrons of Sufi *türbes* are the object of a specific myth making. Most typical of this are the extraordinary dimensions of the graves, whose length can reach up to 5.25m (17ft 3in). Such is the length of Hızır *Baba's* grave at Gorna Krepost. The grave of Akyazılı *Baba* measures 4.45m (14ft 7in). The graves of Demir *Baba* (3.74m/12ft 3in), Otman *Baba* (3.55m/11ft 8in) and some others such as Yamur *Baba* (3.60m/11ft 10in), Nazır *Baba* (3.56m/11ft 8in), and İsman *Baba* (3.35m/10ft 11in). The explanation of the Kızılbaş from Gorna Krepost about these lengths is that once people were 70 *arşin* tall. Such were especially the missionaries and warlords from Horasan. There is a similar explanation for the length of Demir *Baba's* grave. It is contained in a report mentioned only by Noyan in specialised literature. He writes that in connection with a dispute between Bulgarians and Bektaşi Turks as to the origins and proprietorship of the Demir *Baba türbe*, bones were taken from the *türbe* and examined at the University of Sofia. „It was found", writes Noyan, „that they belonged to someone who had had a stature bigger than usual. This affected the judicial verdict"[37].

The unusual length of these graves is one of the specific ways in which heterodox Muslims express their reverence for holy men. This quantitative expression of respect is also reflected in the unusual height of some gravestones. An example are the three headstones at the Elmalı *Baba türbe*, whose heights are 1.15m (3ft 9in), 1.50m (4ft 11in), and 1.60m (5ft 3in).

Another specific way of expressing reverence are the exaggerations in some epigraphs. This is the case with the inscription on the gravestone of Hızır *Baba* and the insciption on the façade of the anteroom to his *türbe* at Gorna Krepost. According to it, Hızır *Baba* died in 550/1144, in the mid-12th Century. According to the insciption on the anteroom façade, he

had arrived from Horasan in 474/1081-82, at the close of the 11th Century, 73/74 years prior to his death. Both dates refer to events which history rules out of the Bulgarian lands. These dates even predate the arrival of *Sarı* Saltuk in Roumelia (662/1263-64). One of the two dates mentioned on the gravestone of Otman *Baba* is also rather dubious. The 10th line of text says that Otman *Baba* left Khurasan in 1388. The last line (15) indicates the year of his death: 1478[38]. The two dates span 90 years. If we assume he left Khurasan at say 20, this implies lived to 110. Such longevity is rather dubious. The imprecision most probably derives from the first date: 1388.

Epigraph dates carried back in time lend a fabulous character to the patrons. At the same time, they throw into question the historical authenticity of some information in the monuments. Moreover, the dates in the inscriptions at the Hızır *Baba türbe* have no historical value at all. But in many ways historical authenticity is, in any case, irrelevant.

The legend of missionaries and warriors from Khurasan who were declared *evliyas* is widespread among Bektaşi and Kızılbaş in Bulgaria. For them Khurasan is sacred above all else, as it is not regarded as a geographic datum, but as the 'land' from which had come both the proselytisers of their creed and their *gazi* (religious fighters and heroes in battles against the infidel). According to some legends, missionaries and especially warriors all died at one and the same time on the spots where they were buried. These spots were turned into *türbes* and thus the heterodox Muslims sanctified the areas inhabited by them in the Bulgarian lands.

Myth making regarding most patrons of Sufi *türbes* is influenced by the myth of Hızır (Al Hadir)[39]. He is most popular in Muslim mythology, which usually identifies or associates him with Elias (the Biblical Elijah). Although in some cases Hızır and Elias can be considered as twins, the cult to Hızır is greater among Muslims than that to Elijah among Christians. „In the Islamic world," writes Tenisheva, „the cult to Hızır is great and we can say without exaggeration that the popularity of this holy man yields only to Muhammad and Ali[40]." He is not mentioned in the Qur'an,

but it is believed that in Surah 18 (The Cave, Ayati 60-82) his prototype is represented as „a slave of slaves" of Allah, endowed with knowledge, a teacher, and a tutor to the prophet Musa (Moses). In the hadith, however, this slave of Allah is called Hızır[41].

Popular legends have Hızır as patron of travellers in the broadest sense of the word, and organically connect him with vegetation: Hızır (Hadir) in Arabic means green, and by extension greenery and vegetation. The most important aspects of him are his immortality and miraculous powers. The festival in his honour, Hıdrellez (5-7 May) is marked in the open, on meadows and glades. According to Islamic scholars, the prototype of Hızır in the Qur'an corresponds with some protagonists of ancient epic cycles, who invoke or discover sources of *aqua vita*[42]. Especially indicative in this respect is the basis of Hıdrellez, celebrated by heterodox Muslims in the Eastern Rhodopes at the medicinal spring of Dambala in the mount of the same name, where also stands the Bektaşi *türbe* of Akçaç *Baba*, Yaran *Baba*, and Balım *Baba*[43].

The influence of the Hızır myth finds expression both in choosing the sites for *türbes*, and their organisation. As mentioned above, most *türbes* were established near trees, and trees are close to the graves. This is due first to the fact that heterodox Muslims look upon trees as symbols of the patrons: a concept aligned with the vegetation aspect of the mythical Hızır. On this rests the idea of trees as sacred, which for its part prompted a ban of violating them.

The invocation or discovery of water sources, a miracle ascribed to the half-myth and half-Qur'anic Hızır, also had an effect on the organisation of some sacred places. Besides the aforementioned mount in the Eastern Rhodopes, another example is the Beş Parmak (The five fingers) spring at the Demir *Baba tekke*. According to legend, this spring appeared on the spot where the holy man leant on his right hand. A similar example is the source invoked by Kız *Ana* at her *türbe*. There is also a spring at the Ali *Baba türbe* at Yablanovo, and it too is believed to have been invoked by holy men, too.

Another myth-making method involves dreams, which in the Qur'an and especially Muslim popular culture are widely used for

fortune telling and to highlight various notions. Typical here is the myth making of Nazır *Baba* in the Kızılbaş village of Zvezdelina near Kurdjali. There, on the basis of dreams, the holy man is perceived at once as an old man, a woman, and a flame. The turning of these dreams of the holy man into a general conception of him on the part of locals is probably not accidental, taking into account that the woman and the flame enjoy special respect among the Kızılbaş and Bektaşi[44].

* * *

Among the restored and newly built *türbes* in Bulgaria there are also ones devoted to women. With heterodox Muslims such *türbes* are backed by Sufi views, adopted and preached by both men and women. „Mysticism was the only religious sphere where women could manifest themselves," writes Trimingham[45]. Considering the question of women in Islamic hagiology, Goldziher points out that with respect to sanctity, there is absolute parity between the sexes with Muslims[46].

A significant number of Sufi women feature in Islamic history. In the detailed presentation of „women in Sufism," Schimmel points out: „Names of holy women are encountered across the Muslim world, but only a small part of them are included in the official register[47]." Most prominent among holy women in Islam is Rabi'a Al-Adawiya who died in 801. She was one of many disciples of Al-Hasan Al-Basri, and a noted Basri ascetic. Schimmel even describes her as „the first true holy person" in Islam[48]. Rabi'a Al-Adawiya preached extreme asceticism. Her views became very popular among later generations of Sufi women. According to legend, she had supernatural abilities and worked wonders[49]. Nicolson describes her as a „remarkable example of true mystic sacrifice"[50].

Most Sufi women were celibate. In early Islam some even founded women's Sufi 'convents' *ribat* (the original sense of the word is a border fort)[51]. Kız *Ana* was also celibate: she had vowed to remain a virgin. Other women patrons of *türbes* with heterodox

Muslims in Bulgaria, such as Ürkiye *Baba*, Zekiye *Baba* and Pati were also celibate. The patron of the *türbe* at Yablanovo is also considered to have been a virgin. Some women patrons were engaged for marriage, disappearing or dying before it could take place. One such is the legend of the patrons of *Çifte türbesi* and of Ismayil *Baba*, whose *türbe* is in Vrelo near Momchilgrad[52].

Introduced by Sufism, the holy men in Islam also penetrated *derviş* orders where respect for them turned into a cult. Here, Nicholson emphasises that „the wonder-working element in ancient Sufism had not had the significance it acquired later, when the custom of showing respect for holy men associated with *derviş* orders was fully established“[53]. Examples of this are innumerable. Some are represented by Popovik in his study on some beliefs about death with *dervişes* in the Balkans (mostly within former Yugoslavia)[54]. Especially impressive are those examples which he mentions when describing the headless holy man, and the holy men with roofless *türbes* who could not abide being covered[55]. There is also information about such holy men in Bulgaria. For example, Turks in Krumovgrad tell the legend that Bektaşi holy man Seyid *Baba* went into battle without his head. Later he himself took his head to the place where his *türbe* was made. Today this is located in the town cemetery[56]. According to the Kızılbaş from Zvezdelina, the *türbe* of Nazır *Baba* is without a roof since the holy man could not abide one over his head. No less impressive are the wonders performed by Kız *Ana*. Similar examples confirming the wonder-working element in the belief system of heterodox Muslims in Bulgaria are encountered in the hagiography of Pati and İsman *Baba*. The former foretold the doom of a sick man, and the latter turned a three-humped camel into a stone, designating thus the place where the holy woman had died.

Looking at the issue of the cult to holy men in Islam, Goldziher gives examples of almost all known wonders performed by both holy men and women. In this connection he writes: „As to the wonders ascribed to holy men, they are the product of the uncontrolled fantasy of Eastern man, to his taste for fables, and to his tendency to admire what is impossible[57].“

One of the biggest mystic movements to produce holy men *en masse* was the Bektaşi order. It also created many holy women. Schimmel writes of this: „The greatest opportunities for women were offered by the Bektaşi order in Ottoman Turkey. Here they enjoyed absolute parity with men: they passed through the same initiation ceremonies, they joined festival meals and gatherings – a custom which brought about accusations of Bektaşi immorality[58]."

According to Birge, the Bektaşi used the word *erler* (singular *er*) as a synonym of holy persons[59]. This word is also encountered among heterodox Muslims in Bulgaria in the same connection. With regards to men, it appears in the inscription on the anteroom of the Hızır *Baba türbe* in Gorna Krepost. İsman *Baba* is also regarded as *er*, a brave maiden. Besides, Turks living in the Kapı Başı (or şah Melek) quarter in Nikopol call the patrons of all local *türbes ermiş* (past participle of the verb *ermek*: to attain, to mature). The meaning of this is not clear to local people. In all probability, it shows Bektaşi influence: people living in the quarter – although they regard themselves as Sunni – have Sufi views inherited from the Bektaşi who had lived there in the past. From the viewpoint of both Sufism and Bektaşism, *ermiş* could imply recognition for spiritual (religious) elevation and supernatural abilities.

Another condition for the existence of women's *türbes* with the Bektaıoi is the cult of Fatima, and mostly to Kadıncak *Ana*: the first Bektaşi holy woman, whose 'residence' is in the museum complex of *Haci* Bektaş *Veli* near Karşehir in Cappadochia, enjoys supreme reverence. Kadıncak *Ana* was tutor to the founder of the order, Abdal Musa[60]. She was also first spiritual successor to *Haci* Bektaş, the patron of the order. In this connection Birge mentions a legend according to which Kadıncak *Ana* drank the water of the *aptez* of *Haci* Bektaş and became pregnant because the water contained drops of blood from the holy man's nose. She is believed to have given birth to two children from this pregnancy[61]. Their traces were subsequently lost, since it is certain that *Haci* Bektaş had no successors[62]. On the other hand, the origination of the Çelebi trend in Bektaşism is connected exactly with this offspring and their heirs.

With her merits to the order, and her supernatural abilities, Kadıncak *Ana* became a model for holy women with the Bektaşi, an excellent illustration of what the legends of Kız *Ana* are in Bulgaria. On the other hand, Kız *Ana* had the wonderful gifts of invisibility, immortality and eternal youth. Some of these gifts are also possessed by the patrons of *Çifte türbesi*. In other words, Kız *Ana* as well as these patrons manifest the qualities of the *Kirklar* (the forty invisible and eternal defenders of the world and fighters for the creed): a cult which is very popular in mystical Islam, and especially among heterodox Muslims. In addition, Kız *Ana* can turn into a bird: one of the most famous wonders performed by holy men in heterodox Islam. She also worked one of the most rare wonders: that of predicting her own birth in the dreams of a childless family.

The tradition of building *türbes* to women, and the good status of women among heterodox Muslims gave impetus for mixed *türbes*, which in Bulgaria are built mainly by the Kızılbaş.

The practice of building *türbes* by the Kızılbaş in Bulgaria dates to the time they gained husbandry over some Bektaşi *türbes* in the second quarter of the 19th Century. One such was the Demir *Baba türbe*, and most probably that of Akyazılı *Baba*[63]. The author supposes that the Yamur *Baba türbe* at Dajdovnik near Krumovgrad was built by the Kızılbaş, who had earlier taken over the *zaviye* of the holy man. Perhaps this is also the case with the Kız *Ana türbe*. Later, the Kızılbaş adopted the Bektaşi tradition, beginning to build their own *türbes*. The basic motives are unchanged: to witness the creed and place a mark on gained habitats.

The latter motive was more significant for the Bektaşi in the past. Very often, their settling led to troubles, and was also accompanied by the building of a *türbe*. They mostly settled in Sunni Turk villages, where locals were hostile and tried to drive them away. Therefore one of the first obligations of Bektaşi settlers was to build a *türbe* so as to mark their presence in the territory gained. The idea of marking habitats gained by heterodox Muslims in Roumelia is also present in legends of the symbolic *türbe* of *Sarı* Saltuk in this part of the Empire[64].

A common way of showing respect for the basic Shi'a cults among heterodox Muslims is to build a *türbe* with symbolic or commemorative graves. Such is the grave in the *türbe* of Fatima at Bivoliane, and the common grave of Hasan and Hüsayin in the *türbe* east of the wall of the Otman *Baba türbe*. Such are also the graves of Hazreti Ali and his sons Hasan and Hüsayin in the Varnenci *türbe*. The most recent history of this *türbe* is rather strange. In 1962 the Bektaşi from Sveshtari buried Haider *Baba* there. He was a Bektaşi of Albanian origin, very popular in North Eastern Bulgaria, and with a shady reputation. Since then, the Kızılbaş from the region have stopped visiting the *türbe*: according to them, the grave of the Bektaşi *derviş* had desecrated the other three graves[65].

The special attitude of heterodox Muslims to mosques gives the author occasion to dwell on mosques at some of their cult sites. In describing the Otman *Baba tekke*, Evliya Çelebi states that „this nest of dignified *dervişes*" is „provided with a mosque"[66]. Keskioplu, Kanitz and Bobchev provide evidence of a mosque at the Demir *Baba tekke*[67]. This was probably demolished in the 1920s for unknown reasons. It is not mentioned in the description of the *tekke* by Yavashov, but according to some information its foundations were still visible in 1956[68].

There is also a mosque at the Elmalı *Baba türbe* at Bivoliane, while the newly built Chernik *türbe* even stands in a mosque yard. There is also a mosque in Yalanovo. The mosques in these villages are working and locals are all heterodox Muslims: Bektaşi in Bivoliane and Kızılbaş in Chernik and Yablanovo. The presence of mosques in such villages appears rather strange at first, since Bektaşi and Kızılbaş people do not respect mosques, do not use them for prayers, and generally dislike them. The reason is the wounding of Ali ibn Abi Talib, whom they venerate, by the *kharijite* Ibn Muljam on 19 January 661 at the entrance to the Kufa mosque. Two days later Ali died. His death subsequent to the mosque gate incident gave grounds for extreme negativity to mosques, mainly among Bektaşi and Kızılbaş communities. This Kızılbaş and Bektaşi attitude provided good reason for the Sunni to discount the former as Muslim. This in turn has led to permanent

tension and conflict between them. As a reaction against similar accusations, and in their desire to win recognition as Muslims, some Bektaşi and Kızılbaş communities in Bulgaria compromise and allow mosques in their villages. However, their attitude to them is superficial in the utmost, and serves basically as a face-saver for the Sunnis who outnumber them, or as cover for their creed. This follows a principle widespread among Bektaşi and the Kızılbaş, known as *taqiya* (caution). Adherence to *taqiya* as a means for ostensibly joining the Sunni majority is even recognised by some representatives of heterodox communities. For example, Hasan Ahmed (b. 1942), a Kızılbaş from Shiroka Poliana, shared: „The Sunni are 100 times more numerous than we; they are the majority. Whether we wish or not, we have to obey." According to him, Kızılbaş and Bektaşi are fewer because the Khaliphs prior to Ali (Abu Bakr, Umar, and Uthman) attracted more Muslims as followers; the Sunnites won in numbers then.

This statement by Ebadula Eüp (born 1935), a Kızılbaş from Chernik, with regard to the mosque is rather interesting:

> The mosque is mostly for Mohamedans, while the *tekkes* are visited mostly by the Kızılbaş. Mohamedans do not go to *tekkes*. They neither offer gifts, nor slaughter lambs. They do not make offerings, which is why they say it [the *türbe*] should be kept away. But having no other place to offer gifts, we do so in the mosque yard. Now they are thinking of moving the mosque... They want to move it near the old school. There is an old building there. It was some sort of workshop. They promised to turn it into a mosque, but they've no money ... We Kızılbaş do not go to mosque, but before – we aren't afraid any more – before that, the Mohamedans used to attack us – a lot. They'd invent various tales. When men and women gather in the same place, this gives rise to tales being told. You know: the candles blow out, the women take their clothes off, I don't know what else... So that's why we were careful. Now, if there were no mosque, they'd say we don't go to mosque, therefore we don't respect the Qur'an, we throw the Qur'an down the lavatory – different nasty things about the Kızılbaş. So that's why we built the

mosque, to pretend we go there, but only five or six people go Fridays and on *Bayram*. Five or six old people – merely so that they wouldn't say the Kızılbaş don't go to mosque... Legends have it that the Kızılbaş believe more in Ali, Muhammad's cousin and son-in-law. Ali is considered the head, the founder of the Kızılbaş sect. And its true, really ... He was killed in a mosque and that is why we don't respect the mosque: because he was killed in one. He was 63 when he died at a mosque.

The Kızılbaş in Asia Minor had a similar attitude to mosques. In this connection Gordlevskiy writes: „Observing strict Sunnite faith, the Ottoman state persecuted the Kızılbaş. It required the population to observe religious ritual despite the fact that Friday prayers were hampered because of the absence of mosques. But even in places where there were mosques, as for example in the Huseyinabat Kaza, the locals avoided the common prayer, and when they attended, they would missed the *hutba* or the names of the 'four friends,' *i.e.* 'the righteous Caliphs"[69]. In this connection Gordlevskiy reports that pursuant to Decree 33 of 1568, imams avoided the names of the first three Caliphs. He also cites Decree 53 of 1583 which states that the Kızılbaş in Amasya loathed the names of Abu Bakr, Umar and Uthman, which according to the author was a sign of Shi'a beliefs[70].

The material used for latter-day *türbes* depends mainly on the local environment. Typical in this respect are the stone *türbes* in the Eastern Rhodopes. However, the locality does not always determine the material. The rule applies mainly to those *türbes* built most recently.

Most of the *türbes* built recently are rectangular. Polygonal *türbes* are also encountered, most of them septagonal. All patrons are men. Among older *türbes* of this type is the Ali *Baba türbe* at Shiroka Poliana; in the same area stands the Hosh Geldi *Baba türbe*, built exactly like the one of Ali *Baba* and Otman *Baba*. The new *türbes* of Hasan *Baba* and Topuz *Baba* at Yablanovo are septagonal. The wish of the Kızılbaş from Gorna Poliana was for their *türbe* to be like the one of Otman *Baba*: septagonal. However, structural considerations made it octagonal. Built after the

septagonal planform of Bektaşi *türbes* introduced to Bulgaria in the early 16th Century, these buildings express continuity and vouch for the establishment of this planform, which is encountered very seldom in Ottoman cult architecture on the Balkans and is atypical of Islamic architecture in general.

Among the later *türbes*, there is one each hexagonal and pentagonal. The former is the *türbe* of Ali Koç *Baba* in Nikopol[71]. The pentagonal one is to his son Koçlu *Baba* at Yablanovo. The latter *türbe* contains the graves of its patron's two sons Hasan and Hüseyin.

The difference in the number of walls of new *türbes* is an indication that builders adhere to two architectural traditions: popular, with a rectangular planform; and traditional, in *türbes* with more than four walls.

Heterodox Muslims confirm their creed at cult sites by: lighting candles at the graves; performing the *niyaz* prayer individually and collectively; donating money and objects for the upkeep and improvement of *türbes*; organizing festivals (in the Eastern Rhodopes *mae*, a corruption of the Arabic *ma*: water)[72], at which slaughtering of joint offerings is mandatory.

Individual offerings at a *türbe* on various occasions are also common among Kızılbaş and Bektaşi people. With regard to this the *türbes* of Demir *Baba* and Otman *Baba* have established themselves as specific centres, the former for North Eastern Bulgaria and the latter for the South East. Individial offerings at the Otman *Baba türbe* are especially numerous. Such offerings are made at any time of the year, almost daily, and even several times a day.

In three of the late *türbes*, there are elements which are rather specific in themselves, some of them without parallel in the religious architecture of heterodox Muslims. Such are the *mihrab* niche in the Kız *Ana türbe*, the blind timber dome consisting of eight parts in the Elmalı *Baba türbe*, and the rock stone in the İsman *Baba türbe* which symbolises a prone three-humped dromedary.

The interiors of *türbes* include everyday objects as well as decorative elements, most of which invoke religious beliefs and

symbols. In addition to straw mats, rugs, mattresses, and leather and cloth pouffes, a number of *türbes* have man-made flowers in pots, embroidered kerchiefs and wall *kilims*, small tapestries and thick *kilims*, pictures and prints with the images of Shi'a holy men and religious themes, scrolls with sacred texts, and even photos of some patrons. The sacred interior of the *türbe* is witness to two parallel processes: humanisation and decoration.

The relation between everyday objects and the decorative and religious elements depends on where the *türbe* is. Where it is not near a community, everyday objects prevail. Where it is in a settled area, the interior is filled with decorative and religious elements.

However, there are elements which do not depend on the site. Such are the candles and candlesticks, as well as assorted reliquary encountered in some medieval *türbes*. However, unlike reliquary, which is present occasionally, cult objects are constant and absolutely mandatory: without them it is impossible to perform the ritual of confirming the creed.

Türbes in populated areas are usually kept locked, the main motive being to protect their interiors. However, in general *türbes* are not locked so that they may be visited at all times, and immediately if something unexpected occurs. In this connection Goldziher points out that the doors of *türbes* in the border area between Egypt and Syria are never locked. According to the beliefs of local bedouin, *türbes* are protected by their patron and this protection extends to any persecuted denizen of the desert. Besides, the author emphasises that fear from the curse of holy men is an insuperable obstacle against burglary against effects in their 'living space'[73].

Two basic conclusions emerge. First, the transformation of a number of *türbes* to covered sacred sites is a turning point in their rationalisation as cult sites. Second, the building of new *türbes*, as well as *türbes* for new patrons, is evidence of the vitality of Sufi architecture in Bulgaria, and of the tradition of holy men in heterodox Islam; a tradition organically associated with this faith.

NOTES

[1] *ЯВашоВ, А.* Текето Демир баба. Разград, 1934. с. 8. [Yavashov, A. Teketo Demir baba. Razgrad, 1934, s. 8. (Yavashov, A., *The Demir Baba Tekke*, Razgrad, 1934, p. 8)].

[2] *АлексиеВ, Б.* Отман баба В писменатa и устната традиция на хетеродоксните мюсюлмани. – Минало, 1999, № 2, с. 26 [Aleksiev, B. Otman baba v pismenata ustnata tradicia na heterodoksnite müsülmani. – *Minalo*, 1999, № 2, s. 26 (Alexiev, B., „Otman Baba in the Written and Oral Tradition of Heterodox Muslims", *Minalo*, 1999, № 2, p. 26)].

[3] Ζεγκινη, Ε. Ο Μπεκτασισμος στη Δ. Θρακη. Θεσσαλονικη, 1988, 180-181 [Zengini, E., *O Mpektasismos ste D. Thrake*, Thessaloniki, pp, 180-181, 1988].

[4] *Oto-Dorn, K., Islamska umetnost* Novi Sad, 1971, s. 17 [Otto-Dorn, K., *Islamic Art*, Novi Sad, 1971, p. 17].

[5] For details on these türbes and their patrons, see МикоВ, Л. Алиански гробници В Източните Родопи. – Български фолклор, 1996, № 3-4, 38-61 [Mikov, L., Alianski grobnici v Iztochnite Rodopi. – Bulgarski folklor, 1996, № 3-4, 38-61 (Mikov, L., „Alevi Sepulchres in Eastern Rhodopes", *Bulgarski folklor*, 1996, Nos 3-4, pp. 38-61)]; and *Idem.*, Късна култоВа архитектура на хетеродоксните мюсюлмани В България (женски и смесени тюрбета от XIX-XX В.) – В: Съдбата на мюсюлманските общности В България. Т. IV. Ислям и култура. София, 1999, 52-91 [*Idem.*, Kasna kultova arhitektura na heterodoksnite müsülmani v Bulgaria (jenski i smeseni türbeta ot XIX-XX v.) – In: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. IV Isliam i kultura, Sofia, 1999, 52-91 (*Idem.*, „Late Cult Architecture of Heterodox Muslims in Bulgaria (Women's and Mixed Türbes from the 19th and 20th Centuries)", *The Fate of Muslim Communities in the Balkans*. Vol 4, *Islam and culture*, Sofia, 1999, pp. 52-91)].

[6] *СтайноВа, М.* Османски изкустВа на Балканите XV-XVIII Век. София, 1995, с. 25 [Staynova, M. Osmanski izkustva na Balkanite XV-XX v., Sofia, 1995, s 25 (Staynova, M., *Ottoman Arts in the Balkans, 15th to 18th Centuries*). Sofia 1995, p. 23)]. Dimitrov and Jivkov hold a similar opinion: ДимитроВ, С. Към историята на добруджанските дВуобредни сВетилища. – Добруджа, 1994, № 11, с. 95 [Dimitrov, S., Kam istoriata na dobrudjanskite dvuobredni svetilishta. – Dobrudja, 1994, № 11, s. 95 (Dimitrov, S., „Notes on the History of Dual Faith Sanctuaries in the Dobrudja", *Dobrudja*, 1994, № 11, p. 95)]; ЖиВкоВ, Т. И. Етническият синдром. София, 1994, с. 154 [Jivkov, T. I. Etnicheskiat sindrom Sofia, 1994, s.154. (Jivkov, T. I., *The Ethnic Syndrome*, Sofia, 1994, p.154)].

[7] *Балканска, А.* Тракийското сВетилище при „Демир баба теке" (Втората полоВина на първото хилядолетие пр. Хр.). София, 1998 [Balkanska, A. Trakiyskoto svetilishte pri «Demir baba teke» (vtorata polovina na parvoto hiliadoletie pr. Hr.), Sofia, 1998 (Balkanska, A., *The Thracian Sanctuary at the Demir Baba Tekke, second half of the first millenium, B. C.*, Sofia, 1998)].

[8] *Staynova, M. op. cit.*, p. 24.

[9] *Кънчов, В.* Из българска Добруджа. Пътни бележки. София, 1901, с. 12 [Kanchov, V. Iz bulgarska Dobrudja. Patni belejki, Sofia, 1901, s. 12 (Kanchov, V., *Abroad in the Bulgarian Dobrudja; Travel Notes*, Sofia, 1901, p. 12)].

[10] *Радионова, Д.* Текето на Ак Язълъ баба при село Оброчище. – Добруджа, 11, 1994, с. 70 [Radionova, D. Teketo na Ak Yazılı baba pri selo Obrochishte. – Dobrudja, 1994, № 11, c. 70 (Radionova, D., „The Tekke of Ak Yazılı Baba at Obrochishte", *Dobrudja*, 1994, № 11, p. 70)].

[11] *Иванова, Д.* За едно двойно светилище в Североизточна България. – Епохи, II, 1994, № 2, с. 99 [Ivanova, D. Za edno dvoyno svetilishye v Severoiztochna Bulgaria. - Epohi, II, 1994, № 2, s. 99 (Ivanova, D., „On a Dual Sanctuary in North Eastern Bulgaria", *Epochs*, II, 1994 № 2, p. 99)].

[12] *Миков, Л.* Гробницата (тюрбето) на Отман баба в село Текето, Хасковско. – Български фолклор, 2000, № 2, 80-87 [Mikov, L. Grobnicata (türbeto) na Otman baba v selo Teketo, Haskovsko – Bulgarski folklor, 2000, № 2, 80-87 (Mikov, L., „The Mausoleum (Türbe) of Otman Baba at Teketo near Haskovo", *Bulgarian folklore*, 2000, № 2, pp. 80-87)].

[13] *Миков, Л.* Мюсюлманската гробница в село Богомил, Харманлийско (история и легенди). – Български фолклор, 1999, № 1-2, 113-121 [Mikov, L. Müsülmanskata grobnica v selo Bogomil, Harmanliysko (istoria i legendi) – Bulgarski folklor, 1999, Nos 1-2, pp. 113-121 (Mikov, L. „The Muslim Mausoleum at Bogomil near Harmanli: History and Legend", *Bulgarian folklore*, 1999, Nos 1-2, pp. 113-121)].

[14] *Arseven, C. E., L'art Turc depuis son origine jusqu'a nos jouns*, Istanbul, 1939, fig. 141, p. 81.

[15] *Миков, Л.* Тюрбето (гробницата на Кадемли баба край село Графитово, Новозагорско (история и легенди). – Минало, 1999, № 3, 25-30 [Mikov, L. Türbeto (grobnicata) na Kademli baba kray selo Grafitovo, Novozagorsko. – *Minalo*, 1999, № 3, 25-30 (Mikov, L., „The Türbe (Mausoleum) of Kademli Baba at Grafitovo near Nova Zagora", *Minalo*, 1999, № 3, pp. 25-30)]. On the same subject, see also: Детев, П. Старините в рида Св. Илия. – ИНМ-Бургас, I, 1950, 92-95 [Detev, P. Starinite v rida Sveti Ilia. – Izvestia na Narodnia Muzey v Burgas, I, 1950, 92-95 (Detev, P., „Antiquities on the Sveti Ilia Hill", *Izvestia na Narodnia Muzey v Burgas*, I, 1950, pp. 92-95)]; Kiel, M., Bulgaristan'da eski osmanlı mimarisinin bir yapıtı. Kalugerovo – Nova Zagora'daki Kıdemli Baba Sultan bektaıoi tekkesi („A Monument of Early Ottoman Architecture in Bulgaria: the Bektaşi Tekke of Kıdemli Baba Sultan at Kalugerovo, Nova Zagora"), *Belleten T.T.K.* № 137, Ocak 1971, pp. 45-60; *Idem., Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans*. Aldershot, 1990, pp. 53-60.

[16] *Arseven., C. E., op. cit.*, p. 192, fig 355-2.

[17] *Babinger, Fr.*, Das Bektaschi-Kloster Demir Baba, *Rumelische Streifen*. Berlin, 1938, p. 50.

[18] *Миков, Л.* Текето на Акязълъ баба в с. Оброчище, Балчишко – култова архитектура. – Проблеми на изкуството, 2001, № 1, 43-50 [Mikov, L. Teketo na Akyazılı Baba v s. Obrochishte, Balchishko – kultova arhitectura. – Problemi na izkustvoto, 2000, № 1, 43-50 (Mikov, L. „The Tekke of Akyazılı Baba in Obrochishte near Balchik: cult architecture", *Problemi na izkustvoto*, 2000, № 1, pp. 43-50)]. For more on the Akyazılı *Baba türbe* and the *imaret* (*asithane*) there, see Eyice, S., Varna ile Balçik arasında Akyazili Sultan Tekkesi, *Belleten T.T.K.*, C. 31, Ekim 1967, № 124, pp. 551-600; Маргос, А. Текето „Ак Язълъ баба" при село Оброчище, Балчишко. – Музеи и паметници на културата, 1973, № 2, 20-24 [Margos, A. Teketo «Ak Akyazılı Baba» pri selo Obrochishte, Balchishko. – Muzei i pametnici na kulturata, 1973, № 2, 20-24 (Margos, A., „The Akyazılı Baba Tekke at Obrochishte near Balchik", *Muzei i pametnici na kulturata*, 1973, № 2, pp. 20-24)]; Radionova, D., *op. cit.*, pp. 61-75.

[19] *Койнова, С.* Резултати от проучване на декорацията в гробницата на Демир баба. – Български фолклор, 1996, № 3-4, с. 94 [Koynova, S. Rezultati ot prouchvane na dekoraciata v grobnicata na Demir baba. – Bulgarski folklor, 1996, № 3-4, s. 94 (Koynova, S., „Results of the Study of Decoration in the Mausoleum of Demir Baba", *Bulgarian folklore*, 1996, Nos 3-4, p. 94)].

[20] Advice courtesy of Prof. Stefan Boiadjiev, for which the Author expresses kind appreciation.

[21] *Татаръ, И.* Турски култови сгради и надписи в България. – ГСУ, ФЗФ, Т. LX, 1966, с. 605 [Tatarlı, I. Turski kultovi sgradi i nadpisi v Bulgaria. – GSU, FZF, T. LX, 1966, s. 605 (Tatarlı, I., „Turkish Cult Buildings and Inscriptions in Bulgaria", *The University of Sofia Yearbook, Faculty of Western Philologies*, Vol. LX, 1966, p. 605)].

[22] *Hielscher, K., Roumanie, son paysage, ses monuments et son peuple*, Leipzig, 1933, plate 143.

[23] *Булатов, М. С.* Геометрическая гармонизация в архитектуре Средней Азии X-XV вв. Москва, 1978 [Bulatov, M. S. Geometricheskaia garmonizaciya v arhitekture Sredney Azii X-XV vv. Moskva, 1978 (Bulatov, M. S., *Geometric Harmony in 9th - 11th Century Central Asian Architecture*, Moscow, 1978)]; Маньковская, Л. Ю. Типологические основы зодчества Средней Азии (IX - начало XX в.), Ташкент, 1980 [Man'kovskaya, L. Y. Tipologicheskie osnovy zodchestva Sredney Azii (IX – nachalo XX v.), Tashkent, 1980 (Man'kovskaya, L. Y., *Typological bases of 9th to early 20th Century Central Asian Construction*, Tashkent, 1980)].

[24] According to information by M. Baha Tanman, quoted by H. T. Norris: Норис, Х. Т. Аспекти на суфизма на Рифаия в България и Македония в светлината на проучването, публикувано от Кенън Гарднър, приятел на Игнац Голдциер и Луи Масинйон. – В: Съдбата на мюсюлманските общности в България. Т. II. Мюсюлманската култра в българските земи. София, 1998, с. 344 [Norris, H. T., Aspekti na sufizma na rifaia v Bulgaria i

Makedonia v svetlinata na prouchvaneto, publikuvano ot Kenan Gardner, priatel na Ignac Goldzier i Lui Masin'on. – In: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. II, Müsülmanskata kultura v bulgarskite zemi. Sofia, 1998, s. 344 (Norris, H. T., „Aspects of Rifa'ya Sufism in Bulgaria and Macedonia in the Light of the Study Published by Canon Gardner, friend of Ignas Goldziher and Louis Masignon", *The Fate of Muslim Communities in the Balkans*. Vol 2, *Muslim culture in Bulgarian Lands*, Sofia, 1998, p. 344)].

[25] *Кожухаров, Г.* Текето „Демир баба". (1979 – непубликувано изследване, съхранявано в ИМ – Разград, инв. № 300, с. 41 [Kojuharov, G. Teketo «Demir boba» /1979 – nepublikuvano izsledvane, sahraniavano v Istoricheslia muzei, Razgrad, Inv. № 300, s. 41/ (Kojuharov, G., *The Demir Boba Tekke*, /1979: an unpublished study kept at the History Museum in Razgrad, Inv. № 300, p. 41)].

[26] *Arseven, S. E., op. cit.*, p. 164.

[27] *Миков, Л.* Символика на числата в изкуството на българските алиани. – Проблеми на изкуството, 1995, № 3, 45-48 [Mikov, L. Simvolika na chislata v izkustvoto na bulgarskite aliani. - *Problemi na izkustvoto*, 1996, № 3, 45-48 (Mikov, L., „Numerical Symbolism in the Bulgarian Alevite Art", *Problemi na izkustvoto*, 1996, № 3, pp. 45-48)].

[28] *Меликоф, И.* Размисли по проблема бекташи-алеви. – В: Съдбата на мюсюлманските общности в България. Т. IV. Ислям и култура. София, 1999, с, 15, 18-19 [Mélikoff, I., Razmisli po problema bektaši-alevi. – In: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. IV Isliam i kultura, Sofia, 1999, s. 15, 18-19 (Mélikoff, I., „Thoughts on the Bektaşi and Alevi Issue", *The Fate of Muslim Communities in the Balkans*, Vol. 4, *Islam and Culture*, pp. 15, 18-19)].

[29] *Акалън, Ш. Х.* Следите на Саръ Салтук в Румелия и светата обител на Свети Наум/Саръ Салтук в Охрид. – В: Ислям и култура. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите, Т. 4, София, 1999, с. 38 [Akalın, Ş. H. Sledite na Sari Saltuk v Rumelig i Svetata obitel na Sveti Naum/ Sari Saltuk v Ohrid. – In: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. 4, Isliam i kultura. Sofia, 1999, s. 38 (Akalın, Ş. H., „The Traces of Sarı Saltuk in Roumelia and the Holy Cloisters of Sveti Naum/Sarı Saltuk in Ohrid," *The Fate of Muslim Communities in the Balkans*. Vol. 4, *Islam and Culture*. Sofia, 1999, p. 38)].

[30] *Zengini, E., op. cit.*, p. 305, ill. 53.

[31] *Babinger, F., op. cit.*, pp. 48-49, n. 3. The form of the fence he discusses is most likely an error in his observation.

[32] *Гольдциэр, И.* Культ святых в исламе. Москва, 1938, 105-106 [Gol'dtsier, I. Kul't sviatyh v islame. Moskva, 1938 (Goldziher, I., *The Cult to Holy Persons in Islam*, Moscow, 1938, pp. 105-106.

[33] Advice courtesy of Prof. Tatyana H. Starodub from Moscow, for which the Author extends cordial appreciations.

[34] For more detail on this *türbe* and its patron see Mikov, L. „Alevite Sepulchres in the Eastern Rhodopes", pp. 42-45.

[35] *Mikov, L.*, „Late Cult Architecture", pp. 72-73.

[36] *Гордлевский, В. А.* Из религиозных исканий в Малой Азии. Кызылбаши. – Избранные сочинения. Т. I, Исторические работы. Москва. 1960, с. 245 [Gordlevskiy, V. A. Iz religioznyh iskaniy v Maloy Azii. Kyzylbashi. – Izbrannye sochinenia. T. I, Istoricheskie raboty. Moskva, 1960, s. 245 (Gordlevskiy, V. A., „On Religious Research in Asia Minor. The Kızılbaş", *Selected Works*, Vol 1, Historical Research, Moscow, 1960, p. 245)].

[37] *Noyan, B.*, Bektaşılık, Alevılık Nedir?, İstanbul, 1995, pp. 610-611.

[38] *Добрев, И.* Хасково в миналото. Хасково, 1992, с. 196 [Dobrev, I. Haskovo v minaloto. Haskovo, 1992, s. 196 (Dobrev, I., *Haskovo in the Past*, Haskovo, 1992, p. 196)].

[39] Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. Москва, 1982, с. 576 [Mify narodov mira. Enciklopedia. T. 2, Moskva, 1982, s. 576 (*Myths of the Peoples All Over the World. Encyclopaedia.* Vol. II, Moscow, 1982, p. 576)]; Ислам (энциклопедический словарь). Москва, 1991, с. 262. [Islam. Entsiklopedicheskiy slovar', Moskva, 1991, s. 262 (*Islam. An encyclopaedic dictionary*, Moscow, 1991, p. 262)].

[40] *Тенишева, А. Э.* Празднование Невруза и Хыдыреллеза в Турции. – Советская этнография, 1991, № 6, с. 76 [Tenisheva, A. E. Prazdnovanie Nevruza i Hıdırelleza v Turcii. – Sovetskaia etnografia, 1991, № 6, s. 76 (Tenisheva, A. E. „Celebration of Nevruz and Hıdırellez in Turkey", *Soviet ethnography*, 1991, № 6, s. 76)].

[41] *Ocak, A. Y., op.cit.*, p. 47.

[42] *Myths of the Peoples All Over the World. Encyclopaedia.* Vol. 2, p. 576; *Islam. An encyclopaedic dictionary*, p. 262.

[43] *Тодорова, С.*, М. Николчовска. Обредни практики и представи, свързани с родопския масив Дамбала. – Български фолклор, 1999, № 1-2, 113-121 [Todorova, S., Nikolchovska, M., Obredni praktiki i predstavi, svarzani s rodopskiya masiv Dambala. – Bulgarski folklor, 1995, № 5, 134-145 (Todorova, S., Nikolchovska, M., „Ritual practice and notions in connection to the locality of Dambala in the Rhodopes", *Bulgarian folklore*, 1995, № 5, pp. 134-145. For the relationship between Hızır and water, see also: Бояджиева, Ст. Из фолклора на българите мохамедани: разкази и легенди за Хъзър. – Български фолклор, 1992, № 2, 47-48 [Boiadjieva, S. Iz folklora na bulgarite mohamedani: razkazi i legendi za Hızır. – Bulgarski folklor, 1992, № 2, 47-48 (Boiadjieva, S., „From the Folklore of Bulgarian Muhammadans: Stories and Legends of Hızır", *Bulgarian folklore*, 1992, № 2, pp. 47-48)].

[44] *Миков, Л.* Култът към огъня у алианите от Североизточна България. – Български фолклор, 1992, № 2, 13-25 [Mikov, L. Kultat kam ogania u alianite ot Severoiztochna Bulgariia. – Bulgarski folklor, 1992, № 2, 13-25 (Mikov, L., „The Cult of Fire among the Alevi in North Eastern Bulgaria", *Bulgarian*

folklore, 1992, № 2, pp. 13-25. On the Turkic origin of the name Hızır which also implies fire, see Сеӣидов, М. Хызыр – продукт тюркского мифологического мышления. – Известия АН АзССР, Серия литературы, языка и искусства, Баку, 19841 № 4, с. 14 [Seyidov, M. Hyzyr – produkt tyurkskogo mifologicheskogo myshleniya. – Izvestiya AN AzSSR, Seria literatury, yazyka i iskusstva, Baku, 1984, № 4, s. 14 (Seyidov, M., „Hızır: the creativity of Turkic mythological mind", *Izvestiya AN AzSSR*, Seriya literatury, yazyka i iskusstva, Baku, 1984, № 4, p. 14)].

[45] *Тримингэм, Дж.* С. Суфиӣские ордены в исламе. Москва, 1989, с. 89 [Trimingham, J. Sufiiskiye ordeny v islame. Moskva, 1989, s. 28 (Trimingham, J. *Sufi Orders in Islam*, Moscow, 1989, p. 28)].

[46] *Goldziher, I., op. cit.*, p. 39.

[47] *Шиммель, А.* Мир исламского мистицизма. Москва, 1999, с. 337 [Schimmel, A. Mir islamskogo misticisma. Moskva, 1999, s. 337 (Schimmel, A. *The World of Islamic Mysticism*, Moscow, 1999, p. 337)].

[48] *Ibid.*, p. 330.

[49] Islam: an Encyclopaedic Dictionary, pp. 195-196.

[50] *Никълсън, Р.* Мистиците на исляма. София, 1996, с. 4 [Nicholson, R. Misticite na isliama. Sofia, 1996, s. 4. (Nicholson, R. *The Mystics of Islam*, Sofia, 1996, p. 4)].

[51] *Goldziher, I., op. cit.*, p. 41; Trimingham, G. C., *op. cit.*, p. 28; Schimmel, A., *op. cit.*, p. 184.

[52] For more detail on this *türbe* and its patron, see Mikov, L., „Late Cult Architecture", pp. 53-56.

[53] *Nicholson, R., op. cit.*, p. 91.

[54] *Popović, A.*, „Les derviches et la mort (sur quelques croyances liées a la mort chez les derviches des Balkans)", *Les derviches Balkaniques hier et aujourd'hui*, Istanbul, 1994, pp. 355-371.

[55] *Ibid.*, pp. 367-368.

[56] *Дерибеев, Б.* Ахрида. Пловдив, 1986, с. 172 [Deribeev, B., *Ahrida*, Plovdiv, 1986, p. 172], and information from B. Aleksiev for which the Author expresses his appreciation.

[57] *Goldziher, I., op. cit.*, p. 33.

[58] *Schimmel, A., op. cit.*, p. 336.

[59] *Birge, J. K., The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937, p. 75, ind.1.

[60] *Mélikoff, I.*, „Le probleme kızılbaş", *Turcica*, VI, 1975, p. 53; Пеев, Й. Islyamът – доктринално единство и разноликост. София, 1982, с. 178 [Peev, Y. Isliamat – doktrinalno edinstvo i raznolikost. Sofia, 1982, s. 178. (Peev, Y. *Islam: Doctrinal Unity and Various Aspects of It*, Sofia, 1982, p. 178)].

[61] *Birge, J. K., op. cit.*, p. 38.

[62] See also Noyan, B., *op. cit.*, p. 26.

[63] *Radionova, D. A., op. cit.*, p. 68.

[64] For more detail on these legends, see *Алексиев*, Б. Фолклорни профили на шиитски светци в България. Дисертация. София, 2000, 48-53 [Aleksiev, B. Folklorni profili na shiitski svetsi v Bulgaria, Disertacia. Sofia, 2000, 48-53 (Alexiev, B., *Folklore Profiles of Shi'a Holy Men in Bulgaria*, a Doctoral Thesis, Sofia, 2000, pp. 48-53.

[65] See also Бисерова, С. Етнографски материали за с. Бисерци. – В: Българските алиани. София, 1991, с. 67 [Biserova, S. Etnografski materiali za s. Biserci. – In: Bulgarskite aliani. Sofia, 1991, s. 67 (Biserova, S., „Ethnographic Materials on Biserci", *The Bulgarian Alevi*, Sofia, 1991, p. 67.

[66] *Евлия Челеби*. Пътепис. Прев. от осм. тур., състав. и ред. Страшимир Димитров. София, 1972, с. 290 [Evliya Chelebi. Patepis. Prev. ot osm. tur., sastav. i red. Strashimir Dimitrov, Sofia, 1972, s. 290 (Evliya Çelebi, *Travel Notes*, A Translation from the Ottoman Turkish, compiled and edited by Strashimir Dimitrov, Sofia, 1972, p. 290)].

[67] *Keskioglu, O.*, Bulgaristan'da türk vakıflari ve Bali Efendi'nin vakıf paralar hakkinda bir mektubu, Vakıflar dergisi, IX, 1971, s. 89; Kanitz, F., La Bulgarie Danubienne et le Balkan. Etudes de voyage (1860-1880), Paris, 1882, p. 536; Български исторически архив (БИА), ф. 255, а. е. II 6049 (1906), б. с. [Bulgarian Historical Archive, Fund № 255, a.e. II 6049, (1906), b. s.]

[68] *Северняк, С.*, Инджов, Н. Ден днешен. София, 1971, с. 97 [Severniak, S., Indjov, N. Den Dneshen. Sofia, 1971, s. 97 (Severniak, S., Indjov, N., *The Present Day*, Sofia, 1971, p. 97)].

[69] *Гордлевский, В. А.* Кызылбаши. – Избранные сочинения. Т. 3, История и культура, Москва, 1962, с. 202 [Gordlevskiy, V. A. Kyzylbashi. – Izbrannye sochinenia. T. 3, Istoria i kul'tura. Moskva, 1962, s. 202 (Gordlevskiy, V. A., „The Kızılbaş", *Selected Works*, Vol. 3, History and Culture, Moscow, 1962, p. 202)].

[70] *Ibid.*

[71] *Миков, Л.* Гробницана на Али Коч баба в гр. Никопол. – Минало, 2000, № 1, 43-47 [Mikov, L. Grobnicata na Ali Koç baba v gr. Nikopol. – Minalo, 2000, № 1, 43-47 (Mikov, L., „The Sepulchre of Ali Koç Baba in Nikopol", *Minalo*, 2000, № 1, pp. 43-47)].

[72] Among Turks from the Eastern Rhodopes, the word *mae* (*mahe*, *mayhe*) is used in prayers for rain, after which all take dinner together. With this connotation, and under the influence of the 'water' aspect of Hızır, it has become the name for festivals of Bektaşi *türbes* in the locality.

[73] *Goldziher, I., op. cit.* pp. 55-57.

HOLY MEN AND UTILITY: THE *TÜRBE* OF SARİ *BABA* AT MOMCHILOVCI NEAR SMOLIAN

Evgenia Ivanova

The Muslims of the Central Rhodopes are predominantly Bulgarian and Sunni, yet the area has some *türbes* to offer. Most famous among them (situated in the highest part of the mountain and to the East) is that of İnihan *Baba* (alternatively known as İnian, Enian, or Enihan *Baba*). It is below the 1943m Inihan baba summit (also known as Svoboda or Momchil), in the Prespa area between the Banite and Laki municipalities. According to local legend, there once was a *tekke* on the site of today's *Svoboda* chalet beneath the summit. The summit itself was probably an ancient sanctuary[1] which later became a Muslim place of worship respected to this day.

There is also a *türbe* in the city of Smolian itself: that of *şeyh* İsen and his Wife, said to have lived until the closing years of the 19th Century. (Their presumed lineages are also claimed to be traceable.) According to some stories, the *şeyh* was a *medrese* teacher. When he and his wife began to give every spare crust of bread to the poor, and to perform miracles, they became *evliyas*. A *tekke* from which people were sent off to *hacılık* in Makkah and Madinah[2] is said to have stood at the site of the *türbe* (at the centre of a Muslim neighbourhood).

There are also a few other *türbes* of localised significance: the customary uncovered tombs located outside current cemeteries.

I have chosen to focus this paper on the third of the better known *türbes*, that of Sarı *Baba*, for these reasons:

– though very popular among local Muslims (as well as Muslims from other parts of the Rhodopes and Bulgaria), it is almost unknown to scholars[3];

– it is situated in a region populated only by Bulgars: Sunni Muslim and Christian;

– it has a strong link with the *türbe* of İnihan *Baba* (the 'Makkah of the Rhodopes'), while the Smolian *türbe* of *şeyh* İsen and his wife falls into a different category;

– I was tempted by the possibility of discovering a connection between Sarı *Baba* and Sarı Saltuk.

The *türbe* is situated on a piece of high ground which marks the highest point of the Smolian to Banite road (some 1300m above sea level), above the village of Momchilovci, populated only by Bulgarian Christians. What is of note is that being one of the few all-Christian villages in the area, Momchilovci is a source of myth extolling the locals' 'firmness of belief', 'inborn stoicism', and 'true Bulgarianness'. Its villagers style themselves 'the most Bulgar of Bulgars', not having 'forsaken the faith' like most of their neighbours. The inconvenient fact that from the 17th until the mid-19th centuries the village was also home to Muslims who gradually migrated to a Muslim area around Chepelare[4] is ignored. (In fact, many locals – including those from neighbouring Muslim villages – are not even aware of this.)

The two neighbouring villages along the road, Vievo and Kutela (the latter an 'offspring' of Vievo) are both Muslim. However, the inhabitants of these villages freely admit they are agnostics: they do not attend mosque and do not visit the *türbe*. Even older people, though they may occasionally attend mosque or pray at home, have Bulgarian names. The 'mother-village' of Vievo was infamous in the past for its robber-baron *apas*.

No road exists between the villages that support the *türbe* and hold annual *kurbans* there, and the sepulchre itself. Instead, people walk precipitous paths normally frequented solely by mountain goats: „one hour of *kesterme*" * (or two, or three hours, depending on one's informant). Water is supplied in heavy tanks. Those villages are near Smolian: Vlahovo, Gradat, Katranica, Kokorovo, Oreshica, Selishte, Straja, Tikale, and Tran. The *türbe* is part of the mosque *vakıf* estate in Tikale, and the lands around

* Hardship, discomfort (Turkish). Translator.

it belong to Momchilovci and Vievo. People also come from more distant Rhodope villages, and from elsewhere in Bulgaria, not for collective *kurbans*, but for individual reasons usually to do with ill health. Sick people overnight at the *türbe.*

The *türbe* is a domed, rectangular stone structure. Rug-covered *divans* surround the walls, though people do not sleep on these, but on the floor on either side of the grave. The stone slabs surrounding the tomb are the only objects left 'from before'. Zafir Manchev from Kokorovo built the rest in 1990, including the tombstone simply inscribed 'Sarı *Baba*'.

The tomb is 162cm long and 70cm wide*. It is levelled over. The 'burial mound' also made by Manchev, is assembled from timber laths and covered with green and red broadcloth on which people deposit small change. There are no traces of candles being lit. The tomb is aligned 40 degrees north-north-east/south-south-west.

'Revivalists'** views on *türbes* not being any different from their views on mosques, the *türbe* has been housed in several successive structures, warranting a brief outline of the *türbe's* history.

The earliest document uncovered so far to mention the *türbe* dates from 1832: a title deed issued to an inhabitant of Momchilovci, whose estate is described as being „close to the *türbe* of Sarı *Baba*"[5].

In the 22 December 1919 list of *vakıf* estates, the part dealing with Tikale municipality notes:

„A *tekke* of 'gevguirena' construction [dry stone walling. *El.*], extant for more than one hundred years, single-floored, of 25 sq m floor area, used for *kurban* sacrifices, at the upkeep of local persons." There is no mention of revenues, nor any names of endowers, nor anything about *vakıf* covenants[6].

The names Tul'byota, Saribuba, and Groba*** denote locales in both Momchilovci and Vievo[7]. Nobody among my

---

* Approximately 5ft3½in x 2ft3½in. Translator.

** Supporters and implementers of the National Revival Process which included forcible name changes and denying the existence of Turks in Bulgaria. Translator.

*** Corruptions of The *Türbe* and Sarı *Baba*, and The Grave. *Translator.*

informants knew (nor had they attempted to decipher) the Arabic-script writings on the former tombstone, which had been broken up and discarded as part of the „Revival" Process. The informers were unanimous that the tomb had 'always' been where it is.

However, they were not unanimous as regards the *türbe* itself. Their descriptions contained a mixture of genuine (yet very faded) memory and legend. The mosque in Tikale, which holds the title to the estate (together with some 30 hectares of *vakıf* forests), does not have any document supporting its ownership. 'People just know!' seems to be sufficient, as proved by the fact that Ivan Ingilizov from Momchilovci had paid rent to the mosque for renting the *türbe* site after its demolition in the 1960s.

The *türbe* has been demolished and rebuilt several times. The oldest building remembered is said to have looked „like a saçak [marquee]: sufficient to keep rain off the tomb." Often the *türbe* proper is confused with a marquee for hanging and skinning *kurban* animals.

There are several stories of how the *türbe* first came to be demolished and rebuilt. They vary according to informants' views of the Momchilovci Christians: all the stories feature just these Momchilovci Christians:

IK of Tikale said: „In 1912, people from Momchilovci pulled it down. However, this brought hail upon them. So their *pop** went to Manastir[8] to see another learned *pop*. The latter told him they had committed a sin in demolishing the *türbe*, and recommended that they should rebuild it."

ZM of Kokorovo said: „It was Momchilovci people who built it in the first place: they knew the site was sacred, and that a head was buried there. However, it would collapse each night and the stones would roll down onto their village. That is when they called people from my village..."

A chapel to Sveti Petar once stood near the *türbe*. „That is where our chapel stood," says EB, one of the few Momchilovci people not to feel misgivings about the *türbe's* proximity to the village. „But the Pomaks did not like having it near, so we moved it further down."

---

* Priest. Translator.

One Fisinski The Elder from Smolian built the next *türbe* after receiving an intimation in his sleep that the *Baba* wanted a roof. This is the *türbe* which is remembered, and which served as the model for rebuilding the current one.

In 1962, the building was blown up during an earlier „Revival" Process. Irrespective of hesitations by various informants as to who exactly blew it up (the Slaveyno Party Secretary or his Momchilovci or Vievo colleague: much depends on where informants live), the perpetrator/s got his just deserts: he/they were paralysed or died, and their children had their sins visited upon them.

According to TN from Momchilovci, when the *türbe* was blown up, only a horse's head was found in the tomb. Other Christian informants keep silent on the point. Muslims maintain that the tomb was left intact, only the building being ruined: „The bombs ruined the building, yet the tomb remained", says MK from Vlahovo. „Now, how do you explain this? A whole bomb going off, but the tomb remaining unscathed? This is sacred power!"

Soon after the explosion Zafir Manchev decided to cover the tomb, of which no trace remained. The site was a meadow rented by Ivan Ingilizov from Momchilovci.

Zafir Manchev said: „My daughter was wasting away. We visited *pops*, *hodjas*, and Vanga*, all to no avail. Then we took her to spend a night on the tomb of *şeyh* İsen and she was healed. She is alive and well now, and has children of her own. So I decided to do *haır* and cover the tombs of *şeyh* İsen and Sarı *Baba* in gratitude for my daughter's return to health."

Ingilizov showed him the approximate site of the tomb. „He might have been a Party member, but he helped me a lot. He covered for me. He kept saying I was building him a cabin." This cabin was a tin shed erected by Manchev on the indicated spot. „It looked like a stable", say people from Momchilovci, „All you could do with it was tie a couple of horses inside, that's all." Others compare it to a bus shelter. There was nothing inside.

---

* Also known as 'the Petrich Healer'; a clairvoyant and faith-healer. Translator.

„I did not know how best to orient it. In the end I made it square. You see, only the head is buried there; the body is elsewhere. In 1990 the situation relaxed. I took off the steel sheeting and excavated, and the whole tomb was revealed: the stones were in place. I had got the orientation right. That is when I built the current *türbe*. A gang from Raykovo helped me with the dome, and some people from Vievo came with an excavator. Others also helped with what they could."

Two women from Raykovo take care of the *türbe*: one Muslim, and the other Christian.

There are several stories regarding Sarı *Baba*'s identity. The Christian story is that he was a Turkish warrior close to (or the brother of) of the Conqueror of the Rhodopes, İnihan *Baba*. So vile was he that Sveti Georgi [St. George] himself descended from heaven to speed his demise. The battle took place near Momina voda (a hill above Momchilovci) in 1373 or 1393 (details differ depending on informants' knowledge about the conquest of the Rhodopes). This story finds favour with most Christians and some secularised Muslims like those in Vievo.

The Muslim story is that they were three *evliya* (and more rarely *meyleke* or *peygamber*)* brothers. The first two are invariably İnihan *Baba* and Sarı *Baba*, but the third differs depending on who tells the story. He may be Seyid *Baba* from Krumovgrad, or Osman *Baba* from Teketo near Haskovo, or Oriz *Baba* from Bolgrtsi near Asenovgrad, or 'a man from Momchilgrad', or 'a man from Greek parts'... The tale of the three brothers (in the legend they become two) which is popular from Smolian through to Ardino, is that one of the brothers (invariably from the highlands, hence İnihan *Baba* or Sarı *Baba*), a shepherd, went to see his brother in the lowlands (the third brother is always in the lowlands), a cobbler. He took water (or sometimes milk) wrapped in cloth to that brother. When he found him, the latter was repairing a woman's shoe. The shepherd regarded the woman's bare foot and the napkin he held could no longer contain the liquid, which therefore began to spill. „Gather ye your wits!"

---

* Respectively holy man, angel and prophet (Turkish). Translator.

admonished him 'the lowland' brother. The 'highland brother' averted his eyes from the woman's foot and the liquid came to rest within its cloth container. Noting this, the 'lowland brother' remarked: „It is easy to be an *evliya* in the highlands!"

As the legend drifts eastward towards the Arda River (the ethnic border between Bulgarian Sunni Muslims and Turkish Sunni Muslims, where there are also *türbes*) Sarı *Baba* gives way to local holy man Yayla *Baba* (in the Rusalsko area), and unnamed *Babas* in Doyranci, Galabovo, and Malko Kruševo. However, the lowland/highlands juxtaposition remains.

Further east, in Momchilgrad and Krumovgrad where Alevi live, the legend itself changes. Rather than three, the brothers are now forty (this is natural because *türbes* in this area are so much more numerous) and they perform other miracles. Nevertheless, İnihan *Baba* and more rarely Sarı *Baba* continue to feature in tales.

Regardless of who the third (lowland) brother is, he is invariably the one buried in a *türbe* which is respected by Alevi people. When pointing this out, Sunni informants usually shrug their shoulders in mild amusement.

The above version of the story is supported by most Muslims and by the few Christians who are tolerantly disposed towards the *türbe*.

I heard another version of it from a single informant: an 88-year-old Christian woman from Momchilovci who owns lands near the *türbe* and is tolerant of its presence.

„One person's head flew off. I forget his name. Anyway, it was not Sarı *Baba*. They buried that head here. This place is not called Sarı *Baba*. Sarı *Baba* lies where he was killed, somewhere near Kurdjali. I do not know why it was named thus: maybe after a potentate? At any rate, the head arrived here alone and was buried on its own. Moreover, 52 days later they found the saddle that goes with the head; I do not know where. That is why they mark the fifty-second day with a service."

The woman could not remember the name of the person buried. The name Saltık or Saltuk reminded her of nothing. On hearing the name Muhamed Buhari, she wavered a little („seems

to ring a bell to me"), but it is possible she was thinking about the Prophet Muhammad. This is why I cannot consider this version safe.

And here is the version the Smolian Mufti gave me: „There are some people buried there. But whether they are warriors or spiritual leaders is a moot point..."

SK, who is close to the Central Mufti's Office, said: „These people may be cut-throats."

Different informants (all Muslim) dispute various details such as what the word *boba* (*Baba*) means. The opponents of the *türbe* (the 'new', or 'learned' *hodjas*) claim this is a name. *Baba*-worshippers translate the word as 'father'. Another point of argument is who the most important brother is. In these discussions 'the lowland' brother does not feature. According to one view, the most important brother is İnihan, because his tomb is highest. According to another, it is Sarı, because only his head lies in his tomb, while İnihan is buried whole. As one goes eastward, the main brother becomes whoever is local. A few people claim that the main brother is Osman from Haskovo (they have invariably been to the *tekke* there and know it to be the largest). However, no informant thinks that Osman *Baba* (and Seid, and Oriz) is respected by the Alevi.

Informants are not unanimous about what lies in the tomb: the whole body of a holy man or just his head. Nevertheless, most incline to the head version. This is supported by the tale that Sarı *Baba* wondered about carrying his head in his hands for a long time after he was beheaded, as well as by the tomb's smallness. The tradition of burying parts of a holy man's body is known in a number of places. For instance one finger of Ishak *dede* (buried in Dušinkovo near Djebel, where Sunnis also happen to live) is interred in General Geshevo, with yet other parts of him lying elsewhere. In contrast with worshippers of Ishak *dede*, who revere even his smallest finger, worshippers of Sarı *Baba* do not know where his body lay.

„His body is buried somewhere else, but I do not know where. His brother [yet another, fourth, one?] is buried in the mosque at Gjovren."

Gjovren is one of three villages near Devin where Sunni Turks live surrounded by a compact Bulgarian Muslim population. The origin of these highland Turks in their Western Rhodopes enclave has fired scientific discussions, as well as a none-too-scientific process of Bulgarisation as early as 1975 (a decade before the „Revival" Process impacted on other Bulgarian Turkish communities). The lower mosque in Gjovren stands at a crossroads (the village itself is high in the mountain). It is devoted to Ayshe *sultan*, the beloved (or sister?) of İbrahim *paşa*, conqueror of the area, and is a famous place of worship drawing many pilgrims. Gjovrenites consider themselves descendants of İbrahim *paşa*'s soldiers, while their neighbours from the other two Turkish villages, Borino and Grohotno, consider themselves *yuruks* (Turkish Nomads). In Borino the *yuruks* are remembered, but invariably someone from the other family is a descendant of *yuruks*: „my grandmother/mother-in-law/another person is descended from *yuruks*."

The Borino area (including Gjovren and Grohotno) is the only one populated by highland Turks where *yuruks* are mentioned. All other areas with *yuruk* place names are populated by Christian or Muslim Bulgars. In the extreme East of Smolian province (where the *türbe* of İnihan *Baba* and others like it are), and in Ardino (where highland Turks also live) the ethnic term is *koynars*. Some time ago I published my assumption that the term *yuruks* (excluding the Borino region which is the latest settlement) was vestigial, applying where the real *yuruks* had disappeared and there was no Turkish population left[9]. However, it appears that in high mountain villages with Turkish populations the term *koynars* is used, while *yuruci* is not familiar to informants.

I had not intended at that time to link *yuruk* (or *koynar)* place names with the *türbes*. Also, I had no explanation for Alevi customs in a Sunni area. (Here, I would include the cult of *türbes*, and the conduct of *mayes* with or without a *türbe* involved, which I have witnessed in Turkish and Bulgarian villages on the border between Smolian and Kurdjali provinces).

Says Zafir Manchev: „At Momina voda [according to most Christians, the site of the 1393 battle] there are *yuruk* cemeteries.

There are many *yuruk* things around those parts. It's an old world, many things are left."

Yuruk place names are also found around İnihan. The name İnihan or İnehan itself is considered *yuruk*[10].

When informants cannot explain a strange tradition (such as visits to *türbes*) they claim that their predecessors had taken it from the shepherds, *karakachans* or *yuruks*, who went to pray at different sites. Since the *karakachans* are Christian, and there is no evidence that they inhabited these parts, this leaves only the *yuruks*, and their descendants the *koynars*, settled in mountain villages neighbouring Bulgarian Muslims.

The providers of information deny emphatically any connection with the Alevi (the *kızılbaş*) who are subject to derision, *don karaştırmısı* ('getting one's pants mixed') invariably being mentioned.

„The *kızılbaş* are a whole different kettle of fish," says MB from Kokorovo. „In our village there is one, a son-in-law from Momina salza near Nanovica. Entirely different!"

Interestingly, the term *kızılbaş* is applied to 'the new imams', 'the young ones', who have studied in Arab lands: those who preach orthodox Islam, without *türbes*, *mevlits*, or *muskas** . It is exactly these people (like former Smolian Mufti Ali Hayreddin, now at the Central Mufti's Office) who are accused of sectarianism for not confessing 'the old and true Islam', which is in fact a localised vernacular version. When I objected that the *kızılbaş* are very far from prohibiting *türbes*, quite the reverse, I got the reply: „Ali Hayreddin prohibited them, he did not allow us to perform *rikât* at gravesides: he is therefore a *kızılbaş*: a sectarian. Everyone at the Central Mufti's Office is a sectarian."

Present Mufti şefket Haci is easier going: he does not prohibit *türbe* visits, but he is concerned that „people may be misled and became sectarian by understanding Islam wrongly." And, „I have observed Shi'a practice: they bring soil from inside out, and then back. Nonsensical! They cry and bow... Whereas our people do the same as one would find in any mosque."

---

* Talismans. Translator.

„The *kurban* animal is not brought in sacrifice to the holy man", says MB, „but to Allah, because He is indivisible."

The conflict between 'old' and 'young', well known in a myriad manifestations, also affects the interpretation of Islamic dogma. At higher levels, this is probably motivated by influences removed from pure canon. Whatever these may be, lay people regard 'young' views as apostasy from 'real' (received) Islam, and as imposing a limitation on their freedom to worship as they know. Yet, paradoxical though it may appear, 'the young' respect canon, while 'the old' prefer to communicate with Allah as they know best: freely, unshackled by dogma, and unaware that they are practising 'vernacular' or 'baba' Islam. Quite without artifice or fear that they may be committing a great transgression, they tell the following story:

„Shaban Kabaka from Vievo used to tell this story about a man from his village: he went to *Kaaba* on *hacılık*, only to be told that since he and his countrymen had Sarı *Baba*, they need not bother to go to Makkah: 'Go back and bow for me there, and I shall bow on your behalf here.'"

This story is told not only in Vievo or Vlahovo; it is told in every place where people have *their own* sacred place. In each story, Sarı *Baba* is simply replaced by that *own* place.

In connection with the *own* sacred place, I want to mention another phenomenon common to both Muslims and Christians from the Rhodopes: „I see *selyamet*, and take *fayda*" (*i.e.*, 'I see that a tangible benefit comes from my devotion, be it offering a *kurban*, or throwing a coin, or simply climbing to the *türbe* the hard way, and derive a benefit).

„A crazy woman was healed, a child from Nedelino recovered speech... But you have to sacrifice something."

„*Yamur duva* is done only when necessary."

„They do not attend on a set day, they come when there is a drought."

„Everyone may read *duva*. And if you do not know how to, you can still make an offering."

Some time ago, discussing a Christian cult place[11], I termed the phenomenon of expecting a benefit from votive acts without

this in any way corrupting one's faith, 'utilitarian devotion'. Utilitarian devotion is as thoroughly present in the Christian as it is in the Muslim community. It is the reason why people visit alien sacred places when they are ill, barren, or troubled. The formula that 'God is one', which both communities express, is much more legitimation for visits to alien sacred places than proof of the 'common ethnic origin' many allege.

„They also come from Momchilovci: it's no different. They eat and drink (only water). If it helps bring rain amid drought, is it not as welcome to us as it is for them?"

„One man from Momchilovci gave lambs for our *kurban*. 'Why would you bother endowing this *ahryan* kurban?*' joked people from our village. But when rain fell in Momchilovci, only his estates were wetted. Moreover, his sheep multiplied."

„It is no sin when a Jew or a Christian slaughters your *kurban*. However, he should be true born in his religion: one baptised as a child. Not a turncoat (*dönme*). The latter believe neither in Allah, nor in God. They go neither to mosque, nor yet to church."

„If there were no mosque, I would enter a church to pray. The Mother of Gods is one, and so is God."

„Our origin is one: from Isa *peygamber* and Ayshe. They begot twins and intermarried them."

„The *cins* [evil ghosts; vampires] may be Muslim, or Christian or faithless. Therefore Christian places heal the same as Muslim places. The healing process depends on what *cin* you have contracted [attached to]: a Muslim *cin* is healed by a priest, and a Christian one by a *hodja*."

Thus, the oldest church in Smolian is also a place of healing. According to a very old tradition, Muslims as well as Christians overnight in the church of Sveti Nikola (1835) in the former village (now part of the city) of Ustovo for good health, claiming the saint helps them. The powers are said to be especially potent on the eve of St. Nicola's day, 6 December. The difference is that Christians say the very place heals, whereas Muslims say the 'tomb' heals.

---

* A denominator for Bulgarian Muslims. *Translator.*

„The priest buried in the Ustovo church is himself saintly: his body does not waste."

There is dispute over whether there was ever a tomb in the church itself. According to some legends, it was built on the foundations of an older underground church[12]. There is a tombstone from 1690 in the churchyard wall, the oldest monument discovered locally so far[13]. Priests are buried in the yard, as they are in other churchyards: but they are *outdoors*. However, Muslim informants affirm that the tomb is *indoors*.

Most of them do not even know the patron saint of the church. Sveti Nikola is mentioned together with Sveti Ivan, Sveti Petar, and occasionally other saints. They do not connect Sveti Nikola and Sarı *Baba*, though the distance between them is only twenty kilometres by road, and even less along the old 'Roman' road that passes some border watch towers before going on to the Aegean. Without making any distinction, Muslim people attend both places and 'take *fayda*' at each one. The most frequent reply to the question whether there is any connection between the church and the *türbe*, is that they both heal. I even had this reply: „Sveti Nikola and Sarı *Baba* are form the same *meshep* [literally faith, confession, religion; but the informant defined it as vocation]: they both heal."

This explanation (moreover possibly a random one) is hardly evidence of any connection between Sarı *Baba* and Sveti Nikola. Sadly, my fieldwork failed to find any link with Sarı Saltuk, or Sherif Hızır, or Muhamed Buhari. (I consider the vague memories of the Momchilovci informant cited above unreliable.) Based on my updated study, I would not assert that Sarı *Baba* from Momchilovci is Sarı Saltuk from Saltukname, or from the numerous other famous *türbes* of the same hero[14].

It would also be unsafe to affirm a definite connection between Sarı *Baba* from Momchilovci and heterodox Islam in other parts of the Rhodopes and the Balkans. (The same is true for the „occupants" of other *türbes* in the Central Rhodopes.) Despite the domicile of the third brother in predominantly Alevi regions (Haskovo, Krumovgrad, Momchilgrad, and the şehin/Ehinos village in Greece), this connection also remains tentative.

In the legend of the three *evliya* brothers, one may seek more a counterpoint between highlands (as represented by Sarı *Baba* or İnihan baba), and lowlands (as represented by the third brother). Highland/lowland differences (in the perceptions of Central Rhodope inhabitants, Momchilgrad is in the lowlands), rather than the family link with the third, 'lowland' brother, are the key here. Naturally, one may ponder the moral implications of being a highlander or a lowlander. Mostly, the transgressor is a highlander, where 'it is easy to be an *evliya*' due to the deficit of temptations. Yet, it would be hasty to conclude that in people's minds, the 'lowlands' (Alevi) brother is 'righteous' because he copes with many daily temptations. The story about the 'sin' of the 'highland' brother is usually told with a roguish smile and an addition: „He sees a woman and reacts like a man. This is natural. Yet, he recovers his wits in an instant!"

People are disposed to forgive the 'highland' brother: he is now human and obliquely similar to them (his non-oblique choice is whether to be alive or be buried in the highlands). His momentary transgression does not affect their faith in his ability to perform miracles and heal. *Evliyas* are more about improving people's lives (anything from wondrous healing to potato cultivation: *evliyas* select the best crop for each type of soil), than about being righteous. The relationship between perfect healing and potatoes (main livelihood in the area) is much more important than the relationship and opposition between righteous and transgressing brother.

It seems to me that this 'functionality' of *evliyas* (or Christian saints) is the main distinction between the cult of *türbes* in the Central Rhodopes, revered by a Muslim population which identifies itself as Sunni, and the same cult in typically Alevi areas where the local holy man is revered more for his own sake.

NOTES

[1] During the Krastova gora expedition (1994-1995) we found fragments of a ceramic vase at the very point of the summit. They were dated by the Bulgarian Academy of Sciences' Archeological Museum as being 10th Century A.D., and determined as ritual in purpose. – АрхиВ „Кръстова гора“, Полезното чудо (С., 2000.) [Arhiv „Krastova gora“, *Poleznoto chudo* (S., 2000.) (The „Krastova gora Archive," *The Utilitarian Miracle*, S., 2000.)].

[2] Fieldwork findings in the Institute of East European Humanities Archive. All fieldwork findings cited below without special note are from this Archive.

[3] To my knowledge, the only publication concerned specifically with Sari *Baba* is: РайчеВски, Ст. Легендата за Саръ баба и местната традиция. – Родопи, 1978, № 7 [Raychevski, St. Legendata za Sari baba i mestnata tradicia. - Rodopi, 1978, № 7 („The Legend of Sari *Baba* and Local Tradition", *Rodopi*, 1978, № 7)]. The author presents the tomb as Christian, and the cult as predating Christianity, being connected with the head of Orpheus or with the yellow [*sari*] fields. The *türbe is* partialy covered in: ГригороВ, В. Тюрбета, почитани от българите мюсюлмани В Средните Родопи. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите, Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи., София, 1998, 553-567 [Grigorov, V. Türbeta, pochitani ot bulgarskite müsülmani v Iztochnite Rodopi. – V: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. 2. Müsülmanskata kultura po bulgarskite zemi. Sofia, 553-567 (Grigorov, V., „Türbes revered by Bulgarian Muslims in the Eastern Rhodopes", *The Fate of Muslim Communities in the Balkans.* Vol. 2. *Muslim Culture in the Bulgarian Lands*, Sofia, 1998, pp. 553-567)]; КанеВ, К. Миналото на село МомчилоВци. София, 1975 [Kanev, K., *Minaloto na selo Momchilovci*, Sofia, 1975 (Kanev, K., *The Past of the Village of Momchilovci*, Sofia, 1975)]; and МариноВ, П. Смолян и околията В своето близко и далечно минало. – Красногор, № 5, 1938 [Marinov, P. Smolian i okoliyata v svoeto blizko i dalechno minalo. – Krasnogor, № 5, 1938 (Marinov, P., „Smolian and the County in the Recent and Distant Past", *Krasnogor*, № 5,1938)].

[4] *Kanev, K., op. cit.*, pp. 53-66.

[5] In the personal archives of Kanev, cited by Raychevski, *op. cit.*

[6] National Archive, Smolian, *Fond 42K, op. 1, № 3.*

[7] *Kanev, op. cit.*, p. 26

[8] A village North of the Inihan baba summit, populated in the beginning of the 20th Century by Christians from Davidkovo, and South of Inihan baba and beyond the then Bulgarian-Turkish border. The *türbe* of İnihan *Baba* itself was destroyed by Bulgarian artillery fire in the same year, 1912, during the First Balkan War.

[9] *ИВаноВа, Е.* Родопите като път и граница. – Аспекти на етнокултурната ситуация В България, осем години по-късно. София, 2000

[Ivanova, E. Rodopite kato pat i granica. – *Aspekti na etnokulturnata situacig v Bulgarig, osem godini po-kasno*, Sofig, 2000 (Ivanova, E., „The Rhodopes as a Road and a Border," *Aspects of the Ethno-Cultural Situation in Bulgaria Eight Years Later*, Sofia, 2000)].

[10] *Цветкова, Б.*, Н. Попов. Нови документални данни за производство на сол по южното българско черноморие от XV в. – Известия на музеите от Южна България (ИМЮБ), т. V, Пловдив, 1982, 89-131 [Cvetkova, B., N. Popov. Novi dokumentalni danni za proizvodstvo na sol po yujnoto bulgarsko chernomorie ot XV v. – Izvestia na muzeite v Yujna Bulgaria (IMYB), t. V, Plovdiv, 1982, 89-131 (Cvetkova, B., Popov, N., „New Documentary Data from the 15th Century AD about Salt Production Along the Southern Bulgarian Black Sea Shore," *IMYB*, vol. 5, Plovdiv, 1982, pp 98-131)].

[11] *Иванова, Е.* Утилитарната сакралност – откриване на поносимостта. – Български фолклор, 1995, № 1 [Ivanova, E. Utilitarnata sakralnost – otkrivane na ponosimostta. – Bulgarski folklor, 1995, № 1 [Ivanova, E., „Utilitarian devotion: discovering tolerance", *Bulgarian Folklore*, 1995, № 1)].

[12] *Шишков, Ст.* Из долината на река Арда. Пловдив, 1936, 75-76 [Shishkov, St. *Iz dolinata na reka Arda*. Plovdiv, 1936, 75-76 (Shishkov, St., *Along the Valley of the Arda River*, Plovdiv, 1936, pp. 75-76)]

[13] *Примовски, Ан.* Бит и култура на родопските българи. София, 1973, с. 170 [Primovski, At. *Bit i kultura na rodopskite bulgari*. Sofia, 1973, s. 170 (Primovski, At., *The Daily Life and Culture of Rhodope Bulgars*, Sofia, 1973, p. 170)].

[14] *Акалън, Ш. Х.* Следите на Саръ Салтук в Румелия и светата обител на Свети Наум/Саръ Салтук в Охрид. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите, Т. 4. Ислям и култура, София, 1999 [Akalın, Ş. H. Sledite na Sari Saltuk v Rumeliä i Svetata obitel na Sveti Naum/Sari Saltuk v Ohrid. – In: Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. 4. Isliam i kultura, Sofia, 1999 (Akalın, Ю. H., „The Traces of Sarı Saltuk in Roumelia and the Holy Cloisters of Sveti Naum/Sarı Saltuk in Ohrid," *The Fate of Muslim Communities in the Balkans*. Vol. 4. *Islam and Culture*, Sofia, 1999)].

TÜRBES OF MUSLIM HOLY MEN IN RUSE: HISTORY, LEGEND, AND REALITY

Teodora Bakardjieva,
The History Museum, Ruse

The systematic (and most important, unbiased) study of the history, culture, traditions and present-day aspirations of Muslims in Bulgaria is a decisive step towards effective countering of attempts to drag the problems of the past into the present. This understanding is not new, and holds true especially for cities such as Ruse. In the course of three centuries, local adherents of Islam were a demographic dominant there, participating actively in the creation of material culture and the shaping of the cultural climate.

Sadly, interest in their own history and religious culture is very limited among local Muslims today. The view that they are historically doomed which arose several years ago, and successive emigration waves, have worn the thread of their historical memory to the limit. The opinion that their collective history and fate fall outside the purview of contemporary Bulgarian scholarship is the main reason for the almost complete lack of information from local sources about old families, outstanding personalities, or more significant buildings. In addition, there has been no attempt to study their rich folklore. This vacuum makes fieldwork hard: findings usually come down to conclusions that data is irretrievably lost, or else uncover insignificant fragments which have survived almost by miracle.

As for the subject of this paper, Ruse people testify[1] that in the courtyard of the Tombulzade Hüsameddin *djamia* mosque[2] (no longer extant) stood a *türbe*. Without exception, informants claim that all Muslims visited it, candles burning by it almost incessantly. The *türbe* housed the graves of three *babas*, whose names were recalled only by several aged

Muslims who live in the area near the mosque: Zarife *Baba*, Tezveren *Baba* and Sinan *Baba*. Some people prefix the latter name with the moniker *Sarısaçlı* or *Sarısakallı*: the Yellow-Haired or Yellow-Bearded One.

Over the years the *türbe* was visited by childless couples, people who had suffered misfortunes or had enjoyed happy deliverance, for health, and for luck in new initiatives. Visitors would light candles on the graves and leave gifts, most often towels and presentation cloths.

The appearance and interior of the *türbe* may be dimly surmised owing to a few snapshots taken incidentally by an amateur photographer[3] immediately prior to its demolition, and to descriptions given by contemporaries. Situated in the vast courtyard to the south of the mosque, the building was small. Just one room accommodated the three graves, which were separated by low perimeter walls. The tombstones were of different sizes, but all three were statue-like, with white turbans on the stone heads. The epitaphs were in the Arabic script, none of the informants being able to tell what they said. The largest tombstone was of Zarife *Baba*, considered by all as 'the main *baba*.' According to the evidence, Tezveren *Baba* and Sinan *Baba* were his *akrabalar* (kinsmen), but what was probably implied were spiritual rather than blood links.

The *türbe* stood until 1985 when, at the climax of the so-called Revival Process the mosque's entire property was expropriated and the grounds given over for erection of a block of flats: an act of provocation against the local Muslim community. Over several months, all ritual objects were removed from the mosque and *türbe*, the complex becoming dilapidated. Only the graves of the three babas and the old graves in the mosque yard were left. Among the latter was the grave of a noted *Ayan* (district governor), Tristeniklizade Ismayil *ağa*[4].

Ruse Muslims had had to get used to parting with their shrines, but were nonetheless rather concerned about the fate of the graves. Considering that no official permit would be obtainable for their transfer to an appropriate place, several people decided to mount a rescue operation, disinterring and concealing the three

babas' bones and tombstones. The group initiated in the plan was small, and the operation was carried out amid extraordinary discretion. Shortly afterwards, mosque and *türbe* were demolished, while the remaining tombstones[5] were taken to the old cemetery and left there.

Until the early 1990s, the fate of the *babas* was taboo for people outside the community. Gradually, as a result of democratic change, fears were overcome to a significant degree and Muslims could discuss religious issues and practices more freely. At that time, while studying Islamic cult buildings in Ruse, the author came across her first intimations on the *babas' türbe*.

Later, it turned out that there were another two *türbes* locally, both located on private properties, their owners each claiming that the three *babas* from the Tombul *Camı* had been re-buried there. Both *türbes* are venerated and are regularly visited by Muslims, mostly women, the most frequent reason being the lack of a child in the family. The *babas* were believed to help anyone in need, irrespective of religion. Though more rarely, Christians also went to seek help from the babas.

A GLANCE TO THE PAST

The discovery of the two Ruse *türbes* posed a number of questions whose answers escaped the author for a long time. Secretly hoping to discover evidence on the origin of the cult to the three *babas*, she directed her studies towards Ruse Muslim sects.

All available documentation shows the Muslim population in this then distant provincial city increasing rapidly from the beginning of the 16th century. From the start of the 17th century, it outnumbered the Christian population[6]. Muslims were backed by the state, whose policy was to strengthen the position of the official religion, Islam, and to consolidate Muslim society. Muslim sects participated in this campaign for the true faith. Their retreats became fulcrums for the spread of Islam and the consolidation of the state[7]. The tolerant attitude of these orders to other religions, and their more comprehensible religious practice, attracted new

followers. An important reason for the sects' success in Ruşçuk (Ruse) was the instability of local people's religious beliefs, resulting from frequent warfare and its inevitable concomitant demographic shifts.

If we are to trust the *vilâyetname* by much-revered North-East Bulgarian Alevi holy man Demir *Baba*, the *tekke* of *Tay* Hızır *Baba*, a follower of *Haci* Bektaş, had been built in Ruşçuk by the mid-16th Century. Though some authors doubt the evidence, it does rest on logical deduction[8]. That was a time when the Muslim component in the city grew rapidly. Adherents to Islam included both new converts and settlers from various parts of the Empire. Taking into account the mobility of the *dervişes*, and their undisguised aspiration to entrench themselves as an important factor in the land, the probability that newcomers to the Danubian city would include followers of Muslim sects is rather high. Names of Ruşçuk *dervişes* feature on court registers from the 17th century as mosque patrons and *vakıf* governors[9], but information gathered so far on the time until the end of the 18th Century is rather fragmentary. That is why it is impossible to reconstruct reliably the network of *derviş*[10] retreats and name the orders that played a part in the city's spiritual life.

Documents from the 19th century are more plentiful. This makes it possible to restore the picture of Muslim sects, and to trace the history of some *derviş* retreats. A *vakıf* register from the beginning of the 19th century lists the names of three *tekkes*: *Şeyh* Ahmed Emiş, Gifuli *Dede* and Hızır *Baba*[11]. The succeeding *vakıf* register for the 1821-1880 period lists the tekkes of Hızır *Baba*, *Şeyh* Mahmud *Baba*, Şahzeli, Emish *Dede* and Ali *Baba*[12]. A handwritten list of the names of mosques, *tekkes* and schools based on a register of *vakıf* property of 1837-1839 indicates seven *tekkes* name by name: *Şeyh* Ahmed *efendi*, *Şeyh* Mahmud *efendi*, *Haci* Ahmed *efendi*, *Şeyh* Şakir *efendi*, Emiş *efendi*, Haze *efendi* and Hızır *efendi*[13]. If we add to these the *tekkes* found by E. Ayverdi[14], and the *tekke* of Rahmi *Baba* which is mentioned in the book of the Muslim *Vakıf* Board of Ruse[15], the total number of *derviş* retreats mentioned at different times and by different sources comes to fifteen. Conditional as it is, this is

evidence of significant presence of Islamic sects in Ruşçuk, among which most important were the orders of *Haci* Bektaş, Sa'diya and Şahzeli.

There are documents evidencing the existence of two *türbes* built upon the death of two founders and patrons of Bektash *tekkes*, Horasanlı Ali *Baba* and *Koca* Seyid Hızır *Baba*. The *tekke* of Ali *Baba* fell under the wrath of Mahmud II, the estate becoming deserted after 1826, but according to natives *dervişes* regularly called on the site until the beginning of the 20th century. The Hızır *Baba* estate, which consisted of a *türbe*, a *mescid* and a *zaviye*, existed until the summer of 1877 when shelling destroyed it. There is no information, at least so far, on other *türbes* prior to 1878. Statistical data from yearbooks (*salname*) of the Danube *vilâyet* for 1868/9, 1872/3 and 1874/5 cannot be used either, as the number of *tekkes* and *türbes* is shown as a total[16].

For a long time, attempts to find historical evidence about Zarife *Baba*, Tezveren *Baba* and Sinan *Baba*, currently held in high esteem by Ruse Muslims, were futile. Their names were not mentioned in available documents related to Islamic sites, and in particular to Ruse's former *derviş* retreats. The first piece of this complex mosaic was a short note in a material of Nathalie Kleier on *derviş* fraternities on the Balkans. The author mentions the name of *Şeyh* Ümer Zarifi, an eminent Sa'diya brother who died in Ruse in 1795[17]. The order of Sa'diya, founded by Saadeddin Al-Jebbawi at Jebb near Damascus in 1335, only began attracting followers on the Balkans in the 17th Century[18]. The order's main Balkan centers were in the west of the peninsula: Kosovo, Macedonia and Albania, but during Ottoman times it had several active centers in the Bulgarian lands, one of which was in Ruşçuk.

Some researchers are inclined to regard the Sa'diya Brotherhood as a branch of the Rifa'iya, but order members reject such a link, considering themselves a separate *tariqat*[19]. A *Sheikh* (*Şeyh*) holding a *helafetname* issued in Damascus and conferring his powers heads local brotherhood offices. The title of *Sheikh* is hereditary and transferred along the male line. Should the *Sheikh* have no sons, he may be succeeded by his brother or another suitable order member.

During *Zikr*, Sa'diya *dervişes* sit forming a circle or semicircle and move rhythmically backwards and forwards in time with background music. Musical instruments used at prayer are mainly percussive, and include the *def* (similar to a maracca), the *kudum* (a type of drum), the *zil* (a flat bell), and the *tumbelek* (a type of drum). After falling into a trance, the *dervişes* inflict pain on themselves, impaling themselves on long thin needles, striking themselves, branding themselves with hot irons, or swallowing live snakes. The greatest Sa'diya festival (called *Dosa* in Serbia and Macedonia) is attended by a great many Muslims and Christians seeking cures. However, *tekkes* and *türbes* are most often visited by barren women.

It is apparent that the arrival and overall work of the Sa'diya fraternity in Ruse is a subject to address in the future. But even data gathered so far points to a rather long presence: from the late 18th Century until the 1920s. Newly-found evidence on the life and work of *Şeyh* Zarifi Ümer show that there was a Sa'diya office in Ruse not later than the latter decades of the 18th century. The will of Seyid Ahmed Emiş *Baba* was lodged on 14 September, 1817 in a Ruse *vakıf sicil*. In it, he donates his own residence, a *tekke* in the *Haci* Musa district. The donor's wish was that after his death the house be occupied by the Şeyh of the *tariq-i saadeddin*[20]. During the 1806-1812 war, when Ruse was almost completely destroyed and torched, it is most likely that the *tekke* was damaged and order followers abandoned the city along with most others. After hostilities ended, the *dervişes* returned, the head of the order thereafter repairing premises and securing normal living and clerical conditions.

On 11 November 1850, *Şeyh* Mahmud *efendi*, son of Ibrahim, bequeathed his residential *tekke* with all furniture to the needs of „the Sacred Sect of Feyiz Refik Hazret Saadeddin Al Djebbawi[21]." The property was situated in the *Haci* Musa district and comprised two living rooms, a *semahane* (atrium) and adjoining outbuildings. The *Şeyh* also bequeathed a trading shop whose revenues went for *tekke* upkeep, and a *şadırvan* (fountain). He covenanted that after his death, the *vakıf* was to be run by a *derviş* from his sect. The wording to

the effect that *Şeyh* Mahmud *Baba* bequeaths „the *tekke* he brought back to life" shows that the order had been dormant for a period. Reasons for this dormancy may only be surmised, but the activities of the sect were restored not later than the late 1830s, since the *tekke* of *Şeyh* Mahmud *efendi* is mentioned in the 1837/39 lists.

The sect preserved its position even after 1878; its followers even included no less than leaders of local political parties. Contemporaries recall that during rites, the *dervişes* of the *Şeyh* Mahmud *Baba tekke* made rhythmic movements in a circle while loudly repeating the name of Allah, until faling in a trance. On festival days, townsfolk, villagers from nearby, and even Romanians, visited the *tekke*. Besides Muslims, a significant number of Christians called; what united everyone was the hope of receiving help and recovering good health.

The main *tekke* building was demolished in 1907, but the residence survived and sect followers continued gathering there. The order finally disappeared in 1925, which is made clear from a minute of the Muslim Community of Ruse, recorded on the occasion of distributing remaining belongings of „the *tekke* of *Şeyh* Mahmud *Baba, exodum*[22]." The minutes list fifteen framed paintings, four bead rolls, two *kudums* (drums), two *mazharas*, two *nekares*, leather prayer mats, two old Ottoman standards, and the books *Tercüme Reyivza Safa* (translation of a treatise on the history of the Farsi language[23]), and *Şerif Mahamediye*. The ritual objects were given to the *Şeyh* of the Şahzeli *tekke*, while the standards and books went into the charge of the Muslim Community.

The most famous brother of the Order of Sa'diya in Ruse, and possibly its founder, was the *Şeyh* Ümer Zarifi mentioned by Kleier. Usual practice was that after the order's leader died, his grave would be considered sacred and become a center of gathering for followers. It is not known where *Şeyh* Ümer Zarifi was laid initially. However, as a result of the continuing elimination of Muslim property in the town, his grave, along with those of his followers, came to the courtyard of Tombul *Camı*. Probably after the order was finally disbanded, reverence to the *tekke* was

transferred to the graves, and people seeking help turned to the glorious *babas*. The *türbe* was probably built later, its co-existence with the mosque being yet another example of the subordination of orthodox Islam to the power of popular belief.

THE FASCINATION OF LEGENDS

The demolition of *türbe* and mosque in 1985 obliterated public memory of the three *babas*. Time has destroyed what little historical evidence remained, gradually sending the *babas* into myth. A legend current among locals has the most important *baba*, Zarife, as a *derviş* who lived with his mother, wife and two kinsmen. He was very poor (a *fakir*) and there was seldom anything to eat in the house. Nevertheless, he always put on an extra setting at mealtimes for chance visitors. Moreover, Zarife *Baba* regularly invited guests to lunch or dinner, explaining to his embarrassed family that each guest brought his own luck. And then a miracle would happen: leavened bread or *pide* would be found in the bare cupboards, and the guest would leave having eaten well.

Another legend has Zarife *Baba* owning half an acre of vineyard on *Sarı bayır** and hiring an apprentice to tend it. The apprentice, Ahmed, worked very hard, but people would warn him daily that Zarife *Baba* was penniless: he would make wine from the grapes, drink it, and have nothing left to pay the boy. However, Ahmed was honest and observant, and sensed his master's extraordinary nature. He went on working, not paying heed to the warnings. When the grapes were collected and trampled into juice, Zarife *Baba* turned this into milk by simply touching it, then bade his apprentice follow him. They went to the vineyard, where Ahmed was shown a spot between the rows and asked to dig. Before long, he had uncovered a copper jug full of gold coins. Then Zarife *Baba* said, „Take it, for it is your wages. With this money you may live until the end of your days." Not a single coin did Zarife *Baba* take from the hoard, continuing to live as before.

---

* Yellow Hill (Turkish). *Translator*.

All informants stress that Zarife *Baba* was very learned. He would go to places where *mevlüt* was being read, and would correct the *hocas*. At first nobody took him seriously; people were even irritated. But with time they became convinced that he knew the Qur'an perfectly. One informant even said that Zarife *Baba* had copied out the Qur'an five times and had travelled as far as Serbia, touring mosques and teaching *hocas* to read it correctly.

Ruse Muslims' tales representing Zarife *Baba* as occupying the border between the sacred and the profane provide rich material for contemplation. They exist in a single version, individual interpretations differing in minor detail. The reason is that all contemporary informants have heard the tale from a single source: Hifiz Islăm, long-time *imam* at the Tombul *Camı*. For these people, the tales are absolute truth, the merest thought of any amendment being inadmissible.

If we analyse the legends of Zarife *Baba*, we note three main points: his poverty; his learning and thorough Qur'anic knowledge; and his supernatural ability. The theme of poverty is universal among followers of the mystical fraternities. The *derviş* take pride in poverty: it is a prime condition for one setting out along the path *(tarika)* whose goal is unity with Truth. Entirely in unison with this ideal of poverty (which says that true poverty is not merely the lack of wealth, but rather the lack of any desire for it) is the story of the hoard that Zarife Baba gave untouched to his apprentice[24]. The famous *derviş* freely demonstrated his poverty and was accessible to people. This was perhaps part of his mission, aimed at attracting new followers for his order.

Apart from impressing his contemporaries, Zarife *Baba*'s erudition and literary pursuits attract comment today. He is said to have appeared after his death in followers' and disciples' dreams as a wizened old man holding a book. His books and copies of the Qur'an were kept until Tombul *Camı* was demolished, but their subsequent fate is unknown. The legends about the literary exercises coincide entirely with historical data. *Şeyh* Ümer Zarifi is mentioned in a study by Bursalı Mehmed Tahir as one of the most eminent representatives of Ottoman letters[25]. He authored the *Nasibatname* devoted to Muslim ethics, and an unpublished *Divan*.

There is also a logical explanation for his trips to Serbia. The biggest Balkan centres of the Sa'diya fraternity were in the west, and maintaining regular spiritual and temporal links between *tariqa* leaders and lay *dervişes* was a guarantee of the order's lasting presence in the European lands of the Ottoman Empire.

According to Muslim understanding, a holy man is one possessed by the Lord: a man of powerful spiritual inspiration and creative energy. And as miracles are part of the attributes of any true *Şeyh*, the stories about Zarife *Baba*'s miracles are recognition of his spiritual elevation and supernatural ability. A rather interesting part of the legend is his conversion of wine into milk by a single touch. Wine drinking does not conform to the ethnocultural model, and the legend betrays the desire to prove Muslim devotion and righteousness, as well as concealing a justification of the ritual use of wine by members of the order.

The legends of Zarife *Baba* contain indisputable historical evidence about the life and work of *Şeyh* Ümer Zarifi, but along with that they contain folkloric and mythological elements. The latter derive from the way lay Muslims see holy men whom they regard as mediators between the base and heavenly worlds. By casting an aura of sanctity over the *Şeyh* and his followers, the story may also contain a reaction against attempts by agents or orthodox Islam to discredit them.

THE FATE OF THE BABAS, OR A MYSTERY OF OUR DAY

Few persons participated in the operation to disinter and transfer the bodies of the three *babas*. Some of the rescuers are no longer living. Today we can only receive second-hand information from people who have only heard about the operation or have hunches on the matter. The secrecy, justified in terms of the period, is the reason why three different stories of the fate of the Ruse *babas* are current.

According to Seyde Üsufova, who had lived for over a decade in a building adjoining the mosque and cared for the shrine and the *türbe*, the *babas* have left Ruse[26]. She considers that the holy men deserve respect, and would punish severly anyone failing to show it. In support of this, Ms Üsufova relates how all three workmen who carried out major repairs to the *türbe* many years earlier had died unfortunate deaths. Being Christians, the workmen had demonstrated disrespect to the memory of the *babas*. After the mosque and the *türbe* had been abandoned, the *babas* departed, feeling hurt. This would present no problem for them. Ms Üsufova presumes they are in Mekkah and may return some day, but only if Ruse Muslims win back their confidence. She firmly denies the sacredness of the two current *türbes* and states that the bones of the *babas* are not to be found there.

Most people asked do not share this opinion. They have heard that prior to the demolition of the *türbe*, Mehmed Ahmedov (since deceased) had removed the bodies and they, as well as the tombstones, are in his house at the westernmost end of the Romany district. This is confirmed by his heirs, who say that the bones had been buried according to Islamic ritual in a specially prepared grave in the garden[27]. Later, the site was fenced-off with makeshift materials, and a plain *türbe* built. While he was alive, Mehmed Ahmedov attended the grave every single day, while on Fridays he would perform a special prayer.

All members of the family believe that the three *babas* lend protection to their home, guarding against misfortune and helping them at difficult times. After the death of the head of the family, the *türbe* came under the care of his sons, but his daughter-in-law, Sanie Hasanova, is mediator between the holy men and local people. She declares that she feels the *babas'* presence immediately upon crossing the threshold of the house, and is deeply convinced that she now has a son and daughter after seven years of barrenness due to her ardent prayers to them.

All members of the house speak of the *babas* as of living people: they are part of their life; every important initiative in the

household starts with a prayer to Zarife *Baba*, Tezveren *Baba*, and Sinan *Baba*. The *babas* often demonstrate their presence: noises emanate from the *türbe* and knocks are heard around the house. The women in the family say that among the *babas* is a woman with long fair braid who strolls around the garden at night. According to them, her presence explains cases of women's clothing disappearing, later to show up in unusual places. The story of a dress that was lost and found after long searching can be defined as a modern myth. When the dress reappeared, it was covered in large red stains. The *hocas'* conclusion was that the *babas* had been somewhere far, where battles were waged for Islam. If one doubts the veracity of the story, one may classify it as present-day myth making.

The *türbe* is also visited by people outside the family, and even from out of town. Most often they are childless couples who light candles and leave gifts (towels or ablution pitchers). Sometimes valuables are buried around the grave to gain the mercy of the *babas*.

The only question that is not answered by members of the family is what happened to the tombstones. Probably these had been concealed after the Muslim Board announced its intention for the bones to be transferred to the courtyard of the new mosque, *Haci* Mehmed *Camı*.

A *türbe* of Zarife *Baba*, Tezveren *Baba* and Sinan *Baba* also exists in the courtyard of Ashme Ümerova, a widow of 76[28]. She says that when she was very young, she had a dream of a holy man: Demir *Baba*. He ordered her to light candles for him and promised her that she would receive regular visits from holy men Since then, she has dreamed of *babas*, prophets and angels (*babalar, peygamberler ve melekler*) many times. They all predicted that *babas* would come to her in some years' time, and would stay with her.

Ms Ümerova never doubted this would indeed happen. She also announced the prediction to all her family and friends. Thus it came as no surprise that, after the demolition of Tombul *Camı*, an old woman brought to her house the bones of three dead men. She explained that these were the *babas* from the *türbe*.

They were incomplete: the upper parts of the skulls were missing. They buried them in the small yard behind the house, read *mevlüt* for seven days, and lighted candles until the fortieth day.

Several years later, she again dreamt of the *babas*, and they very forcefully requested a roof over their heads. That is when the current *türbe* was built. It is a rectangular brick building with a flat concrete roof, painted green inside and out. Located on the northeast wall, the door leads to the room housing the graves. The three holy men are laid in a single grave oriented southwest/northeast. By the side of the heads is a green-varnished tombstone. The names of the *babas* are carved on this: *Zarife Tezveren Sinan*. A local man of basic literacy made the stone. Attempts to improve the interior abound, but as a whole the environment is rather modest.

Many people visit the *türbe*, either prompted by specific needs, or by the human desire to focus on one's problems and try and improve one's lot. The ritual is rather simplified: Ashme Ŭmerova says a prayer addressed to all holy men, prophets and angels, while the visitor lights a candle directly upon the grave. The paraffin of the burnt candle is watched and fortunes are divined from the form it takes when set. If a human figure is formed, the omen is considered good: the figure is that of the *baba* who has heard the prayer. Every year on 22 May, the anniversary of her husband's death, Ašme *hatun* reads *mevlüt* and all people who have been helped by the holy men gather there.

That the grave might be empty is well known to many, yet this has little impact on the belief in the miraculous capabilities of the *babas*. The prevailing conviction is that, even if the bones were not there, the grave is the sanctuary of the *babas'* prowess.

Men who regularly go to one of Ruse's two mosques are aware that the veneration of graves is a deviation from orthodox practice, and they speak of it with some discomfort. However, they hold in respect the sacredness of the two *türbes*, though they may not show this overtly. In fact, any one of them would go to the *türbes* if he deemed it necessary, for there is nothing more natural than the human desire to improve one's lot.

PRELIMINARY CONCLUSIONS

It is obvious that Ruse Muslims' cult of Zarife *Baba* and his followers is a distant echo of a past in which that eminent representative of the mystical fraternity of Sa'diya and famous man of letters and caligrapher, *Şeyh* Ümer Zarifi, lived. The order arrived in Ruse not later than the second half of the 18th century and existed until 1925 with insignificant pauses. The fraternity's last retreat, the *tekke* of *Şeyh* Mahmud *Baba*, saw *Zikr* rituals attended by many to seek recovery. When the *türbe* was demolished, the multitude began to venerate the grave of *Şeyh* Ümer Zarifi. Today the two *türbes* claiming to house the mortal remains of the babas are a strand of local popular culture. They are part of the variety existing behind the face of the strict monotheism preached by Islam. In both cases, the holy men's mediators are women who devote much love and patience attempting to win the holy men's grace and, as much as that is possible in today's faithless world, keep the harmony between reality and the heavenly world with much love and patience.

NOTES

[1] Informants over 60 years of age

[2] Commonly known as Tombul *djamia*.

[3] Mr Ivan Kalaydjiev, to whom the Author is grateful for the photographs.

[4] Murdered in 1806 at the behest of Sultan Selim III (1789-1807).

[5] Some of them have since been found and taken to the Museum.

[6] *Kiel, M.*, „Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period. The Place of Turkish Architecture in the Process," *International Journal of Turkish Studies*, Volume 4, № 2, Fall/Winter 1989, pp. 79-129; BOA, TD, 439, pp. 27-38.

[7] *Бакърджиева, Т.*, Дервишките обители в Русе и мястото им в духовното пространство на града, „Известия на Исторически Музей – Русе," т. 5, 1998, 70-80. [Bakardjieva, T., „Derviškite obiteli v Ruse i miastoto im v duhovnoto prostranstvo na grada," „Izvestia na Istoricheskia muzey – Ruse," t. 5, 1998, 70-80 (Bakardjieva, T., „*Derviş* Retreats in Ruse and their Place in the City's Spiritual Life," *Notices of the Historical Museum in Ruse*) Vol. 5, 1998, pp. 70-80)]

[8] *Граматикова, Н.*, „Житието на Демир баба и създаването на ръкописи от мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България," „Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания," 400-433, София, 1980 [Gramatikova, N., „Jitieto na Demir Baba i suzdavaneto na rakopisi ot müsülmanite ot heterodoksnite techenia na islama v Severoiztochna Bulgaria," „Müsülmanskata kultura po bulgarskite zemi. Izsledvania, 400-433, Sofig, 1980 (Gramatikova, N., „The Life of Demir *Baba* and the Creation of Manuscripts by Muslims from Heterodox Strands of Islam in North Eastern Bulgaria," *Muslim Culture in the Bulgarian Lands. Research*, pp. 400-433, Sofia, 1980.)]

[9] „Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите, XV-XIX в.," 254, 280, София, 1990 [„Osmanski izvori za islamizacionnite procesi na Balkanite, XV-XIX v.," 254, 280, Sofig, 1990 (*Islamic Sources on the Process of Islamicisation on the Balkans Between the 15th and 19th Centuries*, pp. 254, 280, Sofia, 1990)]

[10] Monastic brother; literally, good-natured, modest (Turkish). *Translator.*

[11] НБКМ, Ориенталски отдел, R 11, л. 116а

[12] The Historical Museum of Ruse, Inventory № 2922, s.36-4a

[13] BOA. „Nezaret Sonrası Evkaf Defteri 10267," v.1, kindly presented to the Author by Mr Orlin Sabev, for whose courtesy she is most grateful.

[14] *Ayverdi, E. H.*, „Avrupa'da Osmanlı mimarı eserler," C.4, kit. 4, İstanbul, 1982

[15] The Book is kept at the Muslim Community Centre.

[16] *Salname-i Tuna*, Defa 1, 1285; *Salname-i Tuna*, Defa 5, 1289, p108; *Salname-i Tuna*, Defa 7.1291, p64

[17] *Клейер, Н.*, „Дервишките братства на Балканите с нарочен поглед към България," „Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания," 283-301, София, 1998. [Kleier, N., „Derviškite bratstva na Balkanite s narochen pogled kam Bulgariă," „Müsülmanskata kultura po bulgarskite zemi. Izsledvania," 283-301, Sofiă, 1998 („Balkan *Derviş* Brotherhoods, with Especial Reference to Bulgaria," *Muslim Culture in the Bulgarian Lands. Research*, pp283-301, Sofia, 1998)]

[18] *Позднев, П.*, „Дервиши в мусульманском мире," Оренбург, 1886. [Pozdnev, P. „Dervishy v musul'manskom mire," Orenburg, 1886 (Pozdnev, P. „*Dervişes* in the Muslim World," Orenburg, 1886)

[19] *Popoviç, A.*, Les Dervishes balkaniques hier et aujourd'hui. (Un Texteinedit de Hasn Kaleshi: „L'ordre des Sa'diye en Jougoslavie), pp115-123, İstanbul, İsis, 1994.

[20] НБКМ, Ориенталски отдел, R11, л. 116а.

[21] The Historical Museum of Ruse, Inventory № 2922, л. 36-4б

[22] The Ruse National Archive, Ф 97 К, оп. 1, а. е. 8, л. 91.

[23] *Кендерова, С.*, „Персийската ръкописна книга в обществените библиотеки и частни сбирки в България през XVIII-XIX век," „Ислям

и култура. Изследвания," 127-150, 1999 [Kenderova, S., „Persiyskata rakopisna kniga v obshtestvenite biblioteki i chastni sbirki v Bulgariă prez XVIII-XIX vek," „Islăm i kultura. Izsledvaniă," 127-150, 1999 (Kenderova, S., „Persian Manuscript Books in Public Libraries and Private Collections in Bulgaria Between the 18th and 19th Centuries," *Islam and Culture. Research*, pp127-150, 1999)].

[24] *Никълсън, Р.*, „Мистиците на исляма. Пътят на Суфите," стр. 45, София, 2000 [Nicholson, R., „Misticite na islăma. Patiat na Sufite," 45, Sofiă, 2000 (Nicholson, R., *Mystics of Islam; The Sufi Road*, p45, Sofia, 2000)].

[25] „Bursalı Mehmed Tahiri Osmanlı müellifleri," c. 1, s. 10.

[26] Ms Seyde Üsufova Ahmedova, 75, Blok 3, Drujba-3, Ruse.

[27] Ms Sanie Hasanova Ahmedova, Mr Kemal Mehmedov Ahmedov.

[28] Ms Ašme Ümerova, ulica „Krastü Gerazov," Ruse.

CHANGING FATES AND THE ISSUE OF ALEVI IDENTITY IN BULGARIA

Nevena Gramatikova

The problem of identity has always figured in the historical fate of every ethnic and religious group. Today, at the end of the cosmopolitan 20th Century, identity is not a characteristic feature of the psychology of advanced Western societies in countries with a high level of economic prosperity.

If national administrations were balanced in both theory and practice, the problem of identity would not come to the fore. However, in most of the world balance is lacking, bringing identity up as an extremely painful issue. There has never been an ideal pattern for administration even in the multinational empires of Middle Ages and Modern History. In this connection, the identity of one community or another engendered political or military clashes. The problem of identity of a particular community is extremely topical in periods of historical cataclysm or of changing social, interethnic, and international relationships. In addition, in many cases identity turns into a catalyst and indicator of complex deeper processes. This is borne out by the present situation in the Balkans.

The question of identity may be considered on the individual and group levels. In stable ethnic communities these levels overlap, but this does not always obtain, especially within minority groups subject to pressure. However, even stable communities display deviations from group identity, without much opposition to such deviations. Such cases are not the result of a conscious desire by individuals to differentiate themselves or to denounce their identities; they are rather a response to situations in which individuals are placed. In a number of cases we may view this position as a method of penetrating another *milieu*, or as a matter

of survival, or of self-realisation. It would not be far-fetched to view this position as an aspect of integration. Education, work, home, and the family and social environment play important rôles in this connection.

Ottoman, Islamic and ethnological researchers know that the Bulgarian lands provided fertile grounds for unorthodox Islam. This became widespread, leaving a living tradition today. Despite strong pressures against it at various periods, the culture of heterodox Islam succeeded in retaining and preserving its originality. For a number of reasons (age among others), I think we have missed the unique opportunity to observe, register and analyse at first hand a culture which involves very interesting and diverse elements. This opportunity existed in Bulgaria until the 1920s and 30s. Of course, the heterodox Islamic tradition remained alive and active in subsequent periods, but it experienced the influence of social changes both in Bulgaria and in Turkey, the successor of the former Ottoman Empire.

Today, as a result of thorough globalisation, the victory of national over religious consciousness, and migration driven by economic crises, we have the last chance (in the author's opinion) to study this tradition while it is still living.

The reasons why the heterodox Muslim community designated in Bulgarian studies as 'the Aliani', survived are definitely rooted in its closed nature and its isolation from groups around it. At the same time, symbolic components, the language and the commonality of socio-formative cultural factors, have provided sufficient co-ordination for the behaviour and activity of the people from the Alevi community. This has ensured the passing of information between generations, guaranteeing continuity. The traditional culture of every nation, and of smaller ethnic and ethnic-religious groups in particular, provides the basis of their self-consciousness as a whole.

Today, we witness two trends in traditional culture at the individual and social levels. The first consists of abandoning traditional culture, with the conscious or unconscious desire to throw off the burdens of centuries. In this way, heirs to a particular culture demonstrate a disposition to rid themselves of prejudices,

becoming citizens of the world. They set off to a future in which all that is 'ethnic,' 'traditional,' or 'ethnic-cultural,' will belong to reference books.

The other trend in traditional cultures entails attempts to search for the roots of personalities and the group. The need to answer questions like 'Who am I?' or 'Where do I come from?' shows a desire to join the culture of ancestors.

Not one traditional culture anywhere can escape involvement in the worldwide process of urbanisation with all its positive and negative implications[1]. Unfortunately, by losing touch with the culture of our ancestors, we fall at odds with nature, with the community, and even with ourselves.

All the above applies to the traditional culture of the Bulgarian Alevi. In fact, their presence in the Bulgarian lands is not historically conspicuous. Until recently, life in this community ran with a customary monotony, as if all was frozen, any dynamicism and change in traditions and stereotypes being rare. More dynamic processes began developing in the 1970s. Since then the traditional cultural system and way of life began to change visibly.

In this particular case we are looking at a small ethnic-religious group and have the unique opportunity to trace the development of the community coming into contact with an alien religious and ethnic environment. We can view this as a facet of the large issue of contact and conflict between different cultural patterns.

All small groups are bearers of specific culture patterns with their own characteristic features. In this sense I accept as well grounded Oswald Spengler's thesis that world history consists of the dramas of a great number of cultures drawing primitive strength from Mother-Earth[2]. Each of them is soundly tied to Earth throughout its lifespan, imprints its likeness onto its 'material:' people. Each has its own ideas, will, feelings, and passions. Each has its own life and death. According to Spengler there are cultures, nations, languages, truths, gods, and lands that flourish and grow old. And each culture has its own opportunities for expression which emerge, ripen, and wither; but which never come back.

Since the history of civilization is the history of separate cultures, the interest in each of them is justified and necessary as

long as it has purely cognitive and elevated purposes. Each culture is a rung on the chain of time and contains its own features along with ideas and practices that have existed before it.

One culture which has experienced its flourishing is that of the Alevi (Kızılbaş). Time will show if it will become history, or overcome the hurdles it faces.

The reasonable questions of 'Who are we?,' 'Whither are we headed?,' 'Is it worth turning back to the past?,' and 'What lies ahead?' served as a catalyst for my studies on the Alevi in general[3]. However, I also had purely personal, emotional, and moral motives. I myself belong to this community. I have been and still am emotionally involved in its history and its current fate. Being the product of a period during which there was some pressure against manifestations of certain religious and ethnic consciousnesses, I admit that prior to starting my studies, I knew nothing or next to nothing of my own ethnic-religious group. The religious traditions which the eldest generation observed in secret were taboo for children like me, and even for my parents. They themselves and people their age had almost no idea of the religious, political and ethnic past of their ancestors. Atheist propaganda had served its purpose. Most of the elder generation also knew almost nothing. It was as if the monotony of time had destroyed the historical memory of these people. It is only their religious tradition and personal names that give some indications in this direction. Evidence from written history (chronicles) coming from within their environment cannot be gleaned: such written sources did not exist. The people themselves as a whole had only vague ideas of their own identity, the only sign of it being language, religion and ritual.

Bulgarian historical and ethnological science has devoted some efforts to studies on the culture of heterodox Islam, identified today as Alevi. In so doing, it has inevitably run up against the problem of this community's ethnogenesis. The issue has also been raised in foreign research. Since similar communities exist elsewhere in the Balkans and in Asia, the problem of their origin acquires greater urgency.

Studies of unorthodox Islam attracted the attention of Bulgarian authors immediately after 1878. They came across the

Alevi (Kızılbaş) in Bulgaria accidentally in some cases, while in others they sought them out on purpose. Many pages are devoted to the ritual system of the Alevi. In the last thirty years the quantity of purposeful studies increased. One of the reasons for this growth in the 1980s was purely political: the so-called 'Revival Process.' The political commitment of research at that time coloured most of its theses and conclusions.

Almost all authors writing on the subject have posed the question of the genesis of the Kızılbaş, offering many solutions. The author feels it important to list the hypotheses set forth in Bulgarian literature:

The first author to take an interest in the issue was ethnographer Dimitar Marinov. His attention was aroused by the peculiarities of 'this interesting tribe in our midst that differs both from Turks and Bulgarians.' It is clear that Marinov had no knowledge on these matters, and his works display inconsistencies in the hypotheses offered. It seems he was not completely certain in the explanations he proffered. In *Popular Belief and Religious Custom,* he writes: „Here I shall only mention my firm belief that the Kızılbaş must have been Christian Bogomils who were later forced to adopt Islam. As to their nationality, I would not hestitate to call them Bulgarian[4]." In his other article, Marinov reasons that „evidence from Turkish historians that the Kızılbaş are a Turkish tribe and differs from the Turks only in being followers of Ali," should be treated with caution[5]. The author notes that their language is Turkish, but that the same language is also spoken by the Gagauz. According to him, assumptions on the origin of the Gagauz could be extended to cover the Kızılbaş: both could be considered successors of Pechenegs and Kumans[6]. Promoting this view, he notes that „religion should not disturb us in the least." To back his assertion, Marinov cites the epistolary exchanges between Knez Boris I and Pope Nicholas (the Mystic) and states that Muslim missionaries must have sneaked into Bulgaria prior to her adoption of Christianity. Further in this spirit, Marinov maintains that there were „Mohammedans" in Bulgaria, and books with religious content. We cannot substantiate this hypothesis with documentary sources.

Two hypotheses about the ethnogenesis of the Alevi are set forth in the studies of Marinov:

1. The Bogomil hypothesis, which associates them ethnically with the Bulgarian component, and religiously with the Christian Bogomil heresy.

2. The Pecheneg (Kuman) hypothesis[7]. The Pechenegs are known to be of Turkic origins. They came from the Central Asian steppes and invaded Byzantium during the first half of the 11th century. In 1048-50, a large mass of Pechenegs settled in the border Byzantine province of Danubian Bulgaria[8]. The Pechenegs are also mentioned in Mahmud al-Kaşgari's[9] 11th century *Divan-i Lugat-i Türk* (A Combined Dictionary of Turkic). Their main encampment was in North-Eastern Bulgaria, although they also settled around Sofia, in Macedonia, and along the Osam river, around the springs of the Rosica and the Vidima[10]. Science ranks Pechenegs with the Turkic or Altaic branch of the large Turanian language group.

As to the origin of the other component, the Kumans, there are various theories and assumptions on which I shall not dwell. It is generally accepted that they were also Turkic, and that their language was similar to Pecheneg. There is much evidence that Kuman also belonged to the Turanian group[11]. It known that starting from the 1060s, the Kumans acquired an important rôle in the territories of the former First Bulgar Empire.

At the turn of the last century, Bulgarian historical science adopted the opionion that the Gagauz descend from the Kumans, while the so-called 'Gadjali' (Muslim Turks living in the Deliorman) descend from the Pechenegs. Moshkov maintains that these Pechenegs, among whom Islam was widespread even when they inhabited the lands north of the Danube, preserved their faith until Ottoman times[12].

Petar Mutafchiev rejects the assumption that survivals of Old-Bulgars can be found among today's Turks, considering it more likely that such survivals could be sought among Turkic or related tribes invading these lands in the 11th/12th centuries[13]. Basing himself on Tadeusz Kovalski's linguistic studies, Mutafchiev launches the opinion that today's Turkish-speakers in North-Eastern Bulgaria descend from ethnic changes in that period.

Based on parallels between the Gagauz and Deliorman Turkish dialects, Kovalski established close kinships in a number of peculiarities characterising Northern Turkish dialects. This made him include them as a special linguistic subgroup: Danubian Turkic. This contained North Turkic elements missing in Anatolian Turkish[14].

As a result of these assumptions and hypotheses, prevalent Bulgarian historiographic opinion holds that populations including the Alevi, come from the North beyond the Danube.

The Northern descent of the Turkish Muslims (and the Alevi in particular) also has another aspect. It is expressed in the Old-Bulgarian theory of their origin. After the Turanian theory on the origin of the Old Bulgars was established in Bulgarian history, the brothers Karel and Herman Shkorpil expressed the opinion that today's Deliorman Muslims (the Gadjali), and the Christian Gagauz in Eastern Bulgaria are survivals of the old pre-Slavic Bulgars[15].

This position is also held by G. Zanetov who, adopting the conjecture of the Shkorpil brothers that the Deliorman Turks are descendants of Asparuh's Bulgars, writes: „The Kızılbaş Turks from the counties of Balabunar, Silistra and Varna should be referred to the same Bulgars“[16].

However, Petar Mutafchiev holds that the hypothesis of the Old-Bulgar origin of these Turkish-speakers is insufficiently backed-up. Its basis is solely the common geographic locale of the two groups. According to Mutafchiev, it is hard to believe that Old Bulgars settling among Slavs could have retained their identity over such an extended period.

We may see that the theories of the origin of the Alevi drawn so far are in particular an indicator of the stratification of different ethnic and religious layers in the epoch of the Early and High Middle Ages in the relatively small area of North-Eastern Bulgaria.

Bulgarian historiography has supporters of both the thesis of the Bogomil origin of the Alevi and of their North Turkish descent (both in its Pechenegs/Kuman, and Old Bulgar versions). These hypotheses acquired especial popularity in the 1980s. Their universal acceptance was in response to political pressure. Openly

or covertly, they became one of the scientific pillars for the justification of the 'Revival Process.'

The Old Bulgar theory is also subdivided into two. According to the first sub-version, the Kızılbaş (and also other Turks) are remnants of Old Bulgars who kept their pagan ritual and were not Christanized; or if Christanized, only superficially so. We can only suppose the existence of such remnants; however, the strong opposition of the boyars against Christianisation did lend viability to pagan religions and Old Bulgar traditions. Sources indicate that Boris I released commoners who participated in the revolt. According to another version the Kızılbaş are remnants of Old Bulgar Turkmens who adopted Christianity but preserved their language and rituals, keeping aloof from the Slavs.

The supporters of the hypotheses mentioned, leaning on similar etnographic (ritual) characteristics rather than on documents include Vasil Marinov, Lübomir Miletich, Gadjanov, Todorov, Boev, Venedikova, and Dimitrov. It is fair to point out that not all these authors are completely in agreement with the theory. Some (Dimitrov being the consistent of them) merely build on this premise to conduct fuller analyses of the complex ethnic and religious mosaic in North-Eastern Bulgaria.

In his study on Old Bulgars in North-Eastern Bulgaria, Prof Miletich poses the question of the ethnogenesis of the Deliorman Turks. During his expeditions, he heard people say: „they are age-old inhabitants, they did not come from Asia Minor like the Turks from the Tuzluk[17]." However, when speaking about the villages of Alvanlar (Yablanovo), Küçukler (Malko Selo) and Veletler (Mogilec), he mentions that they are populated by 'Turkish sectarians, old settlers from Asia Minor: the so-called Alevi or Kızılbaş[18]." It is clear that Miletich makes a genetic distinction between the groups speaking Turkish in different parts of Northern Bulgaria. The specific features of the Alevi do not escape his notice, providing him with the reason to state that „in the Turkic language group, a distinction should be made between pure Turkish, Gagauz, and Alevi (Kızılbaş)[19]." In the villages mentioned by Miletich live Alevi from the Bektaşi branch. There is contradiction in the attitude of Miletich: he assumes

that they may be Bulgars without rejecting the possibility that they might be settlers from Asia Minor.

Gadjanov takes a serious interest in the problems of different Islamic courses in Bulgaria and the Balkans. In his study on the ethnography of Gerlovo, he points out: „many Bulgarian rites as well as pagan/Christian traditional beliefs and superstitions are current along the entire Gerlovo valley[20].“ Gadjanov speaks about Gerlovo Muslims in general, not considering specific features of rituals and belief in orthodox and heterodox Islamic villages. He only points out features which in his opinion resemble Bulgar and Christian custom. However, experts will note that the customs and rites mentioned are predominantly Alevi. Due to superficial similarities between them and Bulgarian Christian custom, he labels them as the latter. He concludes that „all traditional belief and custom speaks in favour of the presence of a Bulgarian element in the region[21].“ Gadjanov supports Miletich's thesis: „the indigenous Bulgarian population in Gerlovo was converted to Mohamedanism or Turkicised.“ However, he specifies that this cannot apply to all locals, they being neither pure Turks, nor Bulgars converted to Islam.

In another article Gadjanov dwells rather extensively on Muslim sects (including the Kızılbaş)[22]. Here he poses the issue of their religion and custom in another and more realistic context. He tries to probe the heart of the problem, associating sects with the partitioning of Islam which occurred as early as a century after the *Hijra*. Here Gadjanov offers another hypothesis of their origin: the settlement of captive Kızılbaş people in European Turkey dates back to the time of Selim I's wars against 'the heretic Persians.' It is obvious that Gadjanov is better acquainted with literature on Islam and Ottoman Turkey than other authors mentioned above. In addition to the religious qualification, in his study Gadjanov also offers an ethnic qualification of the Kızılbaş, calling them, whether they like it or not, 'Persians.' The author feels it appropriate to point out that the Shi'a religious orientation of the Safavid state which covered today's Azerbaijan, North-West Iran, and Eastern Turkey, and its subsequent 'Iranization' had an influence on qualifying Muslim pro-Shi'a sectarians as 'Persians.'

Thus in literature (initially incidentally rather by design) there arose 'the Persian theory' of the ethnic affiliation of the Kızılbaş. Thus, in reviewing the literary works of Yovkov, Dimo Minev writes that the village of Dolen Izvor (Çiftlik Musubey) was inhabited by Kızılbaş Persians, and by Bulgarians[23].

While studying in detail the network of settlements in Gerlovo and the Deliorman, Vasil Marinov also comes across the presence of the Alevi. He touches upon the problem of their culture and their traditions in several works. Marinov mentions the opinion of different authors about their origin representing his position too. It is not entirely clear and free of doubts and contradictions. Marinov cites the opinion of Hajek that after the Ottoman conquest many Bulgars belonging to different sects adopted Islam voluntarily[24]. The opinion of Babinger is also in harmony with the assertion that the Deliorman was a centre and source of various sects which passed easily into Muslim sectarianism[25]. Marinov considers the „Alevi, Kızılbaş and Shi'a" as today's survivors of old sects[26].

This theory corresponds with the Bogomil thesis of the origin of the community. This author also regards the festivals observed by this population as Christian or influenced by Christianity: „For example, they observe all Christian festivals, especially Ilinden and Gerg'ovden, by making offerings and lighting candles; they go to the so-called 'tekkes' or small old churches instead of mosques[27]. He heard a story that in Gerlovo „the wives of most of the old Alevi were Bulgarian, taken by the Turks against their will. It was they who insisted on observing Christian festivals[28]." This assertion upheld by some scholars was presented to the public as grounds for the Revival Process of 1984-89. The practice of Muslim notables in taking Christian wives had genuinely existed; however, it would be difficult for us to prove that nearly all the Alevi took Bulgarian women as wives. Taking into account the closed and homogeneous character of the Kızılbaş community, the specific features of its function and the requirement for monogamy, I think that this is ruled out. At least I know that until recently it was impossible, considering the still strong traditionalism and conservatism of the Alevi. We are not in a position to make

comments on how this problem stood at the time when the Kızılbaş settled here. There were certainly individual cases of such marriages of which there are hazy memories in some villages. However, they were isolated and cannot serve as an indicator of a general process.

Marinov backs his thesis with the apparel of Kızılbaş women, which is also mentioned by Bobchev and Gadjanov. The Kızılbaş woman's dress worn daily until the end of the 19th Century (and thereafter only as secret ritual attire), is one of the elements of the material culture of this population and features completeness, perfection and precision[29]. One of the components of this dress is the so-called 'futa' (fıta), not 'fusta' as Marinov writes. Gadjanov, Marinov, and Todorov write that this has nothing in common with Turkish female attire, seeing in it Christian or Old Bulgar remnants[30]. However, I believe that it is much more plausible to consider the futa (a wide belt) as an indicator of Sufi attire. It has been characteristic of the Sufis in Basra[31]. It should not be overlooked also that from a very early age the population of Basra and Kufa was a consistent defender of Ali's and his offspring's rights over the supreme authority in the Muslim umma.

If we can trust the evidence provided by European travellers, there certainly were cases, though rare, of mixed Christian/Muslim marriages. The French diplomat Count d'Autrive who travelled through Eastern Bulgaria in 1785 gives us data on this, despite its being exaggerated. Passing through the villages of Şingali (today's Divdädovo near Shumen), Kiali (not identified), Erubialar (today's Stanovets, county of Shoumen), Kushuflar (today's Takach, county of Shoumen), inhabited by Muslims and Christians, he found out with surprise that they live together without despising each other, become related, drink bad wine together and break the rules of Ramadan and Lent[32]. The clergymen of both religions, imams and priests, had the same forgiving attitude to intermarrying. Based on this alone, it is not possible to determine whether the Muslim population in these villages was orthodox or not. In more recent times there has been no Alevi population in these villages, which does not necessarily mean it had not existed until the 19th century.

Being aware of the psychology of both the Turkish and Alevi population, the Author does not think that what is described by Count d'Autrive was practiced widely. It is another matter if the population of these villages had been converted to Islam recently. This question should be investigated more extensively. The impressions of the French diplomat show the existence of isolated cases.

All the authors considered so far have done fieldwork and heard sagas about origin related by the Kızılbaş themseleves. One of the versions among older Kızılbaş (Alevi) is that they arrived from Khurasan (an area in North-Eastern Iran). Marinov calls into question „the mass settlement of Alevi Turks from the area of Khurasan, Persia, to the Deliorman." According to him, most of the Kızılbaş are descendants of Old Bulgars who became Alevi to escape Turkish torment[33].

However, Marinov's works display some lack of clarity and contradiction. He supports both views, asserting that the Kızılbaş are colonists from Persia (Khurasan) or Asia Minor, and elsewhere that they are Bulgarians converted to Islam.

„When the inhabitants of the Deliorman confirm what I had been told by the Kızılbaş in Gerlovo, *i.e.*, that they had come from Khurasan and that is exactly what Vamberi and Bobchev maintain, we should consider it certain that the Kızılbaş in Bulgaria are settlers – colonists, mainly from Khurasan in North-West Persia." However, when describing villages with Alevi population in the Deliorman and Gerlovo, he observes that they are inhabited by Kızılbaş Bulgars[34].

Field studies of closed confessional communities on which there is insufficient source material, are of major importance. However, researchers should proceed in an unbiased manner, unburdened by preconceived ideas of ethnic origin or cultural and religious credo. It seems to the author that this should serve as a criterion of scientific and ethical rigour.

In a later study, *A Contribution to the Study of Life and Culture of the Turkish Population in North-Eastern Bulgaria*, Marinov sets out the field material collected by him on the origin and function of the Kızılbaş (Alevi) religious organization, he writes: „in terms of their national consciousness, the Alevi are Turks and

speak a Turkish dialect. (In terms of their faith they are a Mohamedan sect)[35]." This registers things as they stood in the 1950s, without the comments on similarities with Bulgarian Christians or Turks, which feature in his previous works.

Many local historians and curators treat the Alevi subject condescendingly or with intentional bias. In the first half of the century, Yavashov and anonymous authors in local newspapers were typical of this, while more recently such authors include Boris Iliev, Stoyan Stoyanov, Rumen Lipchev, Ivan Kolev, and Ivan Yakimov. The authors mentioned do not dwell upon the problem of Alevi ethnogenesis, being inclined to accept the theses that they are remnants of Old Bulgars, heterodox Christians or even more ancient populations. Only Yakimov is an exception in this respect.

Yavashov tries to establish in Bulgarian science the idea that the Alevi monastery of Demir Baba is in fact the famous sepulchre of Khan Omurtag, known from the inscription in the church of the Forty Martyrs in Turnovo[36]. This hypothesis is defended ardently by some authors and local historians such as Severnäk, E. Todorov, and H. Stoykov. However, it should be noted that the works of these authors are fiction, and their objectives are to boost patriotism rather than help research.

Complex research by the Museum of Razgrad from 1972 proves that the türbe in question cannot be the tomb of Khan Omurtag. Having made a serious analysis, archeologists Stoän Stoänov and Ara Margos make the conclusion that the buildings of the monastery have nothing to do with the sepulchre or with construction by Khan Omurtag during the ninth century[37]. To search for the tomb of Omurtag (which is referred to in the Turnovo inscription) in the monastery of Demir Baba is futile. All attempts to lump it in with preserved samples of Old Bulgar buildings are groundless. Archaeomagnetic studies show that samples from the monastery date from the 16th century. Analysis of this material makes it possible to conclude that the building of the türbe dates back to the middle of that century[38].

The author's conclusion, based on her work on the life of Demir Baba shows that the building of the tekke started in 1552[39]. Local historians in Southern Bulgaria come across Alevi people

near Krumovgrad. Observing their customs, they conclude: „they are Muslims whose life, traditions and religious rites have almost nothing in common with those of Muslim Turks ... little doubt attaches to the conclusion which forces itself upon one: that the Alevi had lived in these parts long time before the Turkish conquest, and that they are but Bulgarians converted to Islam[40]."

We observe that in works which are not strictly scientific but more popular, the Kızılbaş are always represented as descendants of either Old Bulgars or Islamicised Christians.

Another author, Boris Iliev, is absolutely convinced that on the place of the Kızılbaş tekke of Demir Baba at Sveshtari near Razgrad, there had been a Thracian sanctuary of the divine horseman Heros[41]. He proceeds from the fact that in the region of Isperih are found some of the most significant monuments of Thracian culture, and that near the tekke itself (in the Kamen Rid locale) were unearthed remnants of a Thracian stronghold. Archaeology in general supposes that this area housed the capital of the Thracian kings of Geti.

Iliev's other argument is that in some Alevi customs he sees remnants of ancient Thracian games and Bacchanalias in honour of Dionysis. He thinks it logical for the Thracian sanctuary of the god Heros to have been converted into a church or a monastery to St. George, and later into an Alevi sepulchre. In Kızılbaş customs associated with Gerg'ovden he sees some likeness with the Bulgarian *horo* ring-dance, while in the Beşikli rite performed on Hıdrellez (May 6th) he perceives ancient Thracian mysteries in honour of Dyonisis and Semella[42]. He later notes that the legend of giants building this tekke (as well as another one nearby), is preserved vividly among „the Kızılbaş who, for most part are local Bulgarians converted to Islam but preserving many ancient customs (partially their ancient Bulgarian attire), and calling themselves 'ones who escaped carnage' (*kalıç kaçkana*)[43]."

In a similar work, Iliev again takes up the position that the Kızılbaş are converts to Islam, however without rejecting the possibility that sectarians were settled into North-Eastern Bulgaria as colonists. Being familiar with studies on this to some extent, he writes that the Alevi faith was brought by settlers in the reign of

Süleyman the Legislator (1520-1566). However, the author maintains that owing to the great democracy and religious tolerance of the Alevi, indigenous people compelled to change religion chose the Alevi faith[44].

On the other hand, he puts into circulation yet another legend which he asserts originates among the Kızılbaş themselves – that they are *kalıç kaçkana* and have inherited the customs, rituals and verbal traditions of the local population.

The author personally doubts if all the Alevi assert they are *kalıç kaçkana*. Living in their very midst, she has never heard such assertions. It seems to her that this is a case of 'a secondary myth' which spread among them after similar publications appeared. If there had been cases of conversion from Christianity to sectarian Islam, they were not the result of mass and forcible policy. There *were* cases of conversion, but the motives underlying them were economic and social. By the end of the 16th century, in the *tekke* of Demir Baba lived four Bulgarian families of farm-nands[45]. A Turkish historian has published correpondence concerning the *vakıf* of the *tekke* of Sarı Saltuk near Kaliakra from the register of the Islamic year of 1022 (21.2.1613 – 10.2.1614). In this register, two Christians are listed as water-carriers and coopers: Georgi, son of Dimitar, and Taranika Vaso. One *derviş* is listed under the surname of Abdullah[46]. It is accepted in Ottoman studies that 'Abdullah' indicates recent conversion to Islam. This evidence provides grounds for Strashimir Dimitrov to maintain that the *tekke* had continued to absorb local Christians[47].

It is well known fact that heterodox Muslim sanctuaries played a significant rôle in proselytising Islam voluntarily.

Most impartial (from the scientific point of view) of the early works on the Alevi is an article by Bobchev which provides a good basis for further detailed studies on this matter. Being acquainted with, and influenced by, preceding works, he is also tempted by the idea of „perceiving purely Bulgarian customs among them, or else Christian ones, or ones containing some traces of Christianity[48]."

Having spoken with the Kızılbaş themselves, and become familiar with some foreign research, he sums up his conclusion:

„If there is something which distinguishes Deliorman people from the Kızılbaş, it is doctrinal difference[49]."

Despite the restrictions and taboos imposed by this community's religion, it remains to Bobchev's credit that he succeeded in penetrating a number of peculiarities of their culture. His theory on their origin is that „the Kızılbaş are Turks in terms of language, and to a large extent of ethnic manner and custom, like other Deliorman people; it is only their religious concept and beliefs that renders them hostile to other Turkish Muslims, with whom they live ... Evidence collected and thoroughly corroborated by the author shows the Kızılbaş as a Shi'a (or Alevi) sect, among whom some mystic and mysterious custom, ritual and legend has been introduced[50]."

Bobchev accepts as probable Vamberi's opinion that the Kızılbaş are Iranian Turkmens: war captives from the Azerbaijan and Transcaucasians whom the Sultans sent as colonists to different parts of the Balkans after earlier warring with Persia[51]. He concludes that prior studies had not provided sufficient evidence of Old Bulgar links.

The hypotheses and theories of Alevi origin outlined above make it clear that Alevi ethnic and religious identity is indeed an issue. This much also became clear to Konstantin Irechek while he travelled through the Principality*. The Czech historian encountered communities he identified as 'Mohamedan schismatics called Kızılbaş[52].' His short remarks shed light upon some aspects of the world view of these 'Mohamedan schismatics' who, according to local people 'drink wine, do not make their wives hide their faces, and consider bloodshed a sin:' „Of their origins and religion, I found out only that they regard themselves as being somewhat superior to the rest of Turks, and care little for the strict injunctions of the Qur'an[53]." Ireček refers to Mordtman and Vamberu's opinions on their origin. According to Mordtman, the Kızılbaş are not Shi'a but rather, „free thinkers who recognise Islam only ostensibly; they

---

* The Principality of Bulgaria: the period between 1878 and 1908. (Followed by the Kingdom, 1908 to 1946.) *Translator.*

have mosques but do not go to them, do not conceal their wives, and do not keep away from wine"[54].*

These characteristics, which make an impression on everyone coming into contact with these 'free thinkers', have an explanation which has been considered in other works[55]. The observation by Felix von Luschan on the *Tahtaci* in Asia Minor contains some hints of their ethnic and religious affiliation. He points out that „the Kızılbaş wore red turbans to differ from the rest of Turks who wear white turbans, and that they are a Shi'a or Alevi sect[56]." In Turkey the tribe of the Tahtacıs preserved its semi-nomadic way of life till as late as modern times, and identifies itself as Kızılbaş. Besides, some groups of Tahtacıs in Turkey are also known as Naldöken tahtacıları[57]. It is also well known that the ocaks of the Naldöken Yürüks were integrated in the Yürük organization which had a significant rôle in the demographic and ethnic processes in Bulgarian lands. Yürük inventories of 1543 reveal that there were twelve ocaks altogether of Naldöken Yürüks in the Dobrudja nahiyes[58]. We come across the name „Naldöken" also in the Vilâyetname of Demir Baba, a written monument of the heterodox Muslim tradition in Bulgarian lands. People called „Naldöken" were present at the wedding of Hacı Dede, Demir Baba's father[59]. Other specifics of the religious and ritual practice of the Kızılbaş in North-Eastern Bulgaria also lead to a plausible relation with the Tahtacı groups in Turkey.

Thus Bulgarian liberal arts studies to the mid-20th century, when documentation and literature on matters related to Islam were still insufficient and there were no specialised field studies, resulted in several hypotheses on the origin of the Kızılbaş. The authors constructed these hypotheses on the grounds of what they knew and saw, taking into account at the same time the scarcity of information. They may be summarised thus:

1. The Kızılbaş are remnants of Turkic tribes, the Pechenegs and the Kumans, who settled in the Bulgarian lands in the 11th Century

---

* Translated into English from the Bulgarian translation in the original. *Translator.*

2. The Kızılbaş are associated with remnants of Turkic-speaking Old Bulgar communities which 'passed readily to sectarian Islam'

3. The Kızılbaş stem from Bogomil Christian heretics who adopted sectarian Islam after finding many points of commonality in it

4. The Kızılbaş are descendants of Christian populations forced to adopt Islam

5. The Kızılbaş are Persian Turkmens sent by the Ottoman sultans to settle here after wars with Persia

6. Some authors rank the Kızılbaş as Persian, calling them 'Persian/Kızılbaş'. Identifying their religion with Iran, they make no distinction between them and the Persians as a nation. This error is typical of Western chroniclers, travellers and diplomats who characterise the Kızılbaş kingdom of the Safavids as Persian and labelling all sectarians who support it 'Persians[60].'

Between the 1950s and 1980s, interest in Alevi culture increased. The study of their material culture, custom and ritual also achieved successes. In this sense we can mention the work of Marinov (cited above), of Ivan Koev, Vasileva, Ademova, and Sivriev[61]. Of especial value here was the symposium on The Bulgarian Alevi which presented the customs of two Alevi village (Biserci and Mudrevo near Razgrad). Its value is all the higher because authors who were Alevi by birth came from the above villages, presenting material whose authenticity was beyond doubt

During the 1970s and 1980s, a number of authors dwelt on the religious rituals of the Alevi, sticking to the tradition of searching for Christian or pagan influence. This aspect of the studies deepened, being favoured in the second half of the 80s, during the 'Revival Process.' In this connection Todorov, Boev, Vasilev, Iliev, Lipchev, and Ivan Kolev touch upon Kızılbaş origins. Todorov sees in them „a group, whose main characteristic is related to faith and not nation[62]." He writes that they belong to a Muslim sect which reveres Ali rather than Muhammad. This gross blunder is oft-repeated in literature, and has moreover acquired general street popularity. The assertion that the Alevi do not respect Muhammad is absolutely wrong. Being well aware of the Alevi's religious doctrine,

the author is compelled to state that they respect Muhammad and his deeds, and in no way deny his mission as a prophet. The above opinion distorts Alevi religious identity, making it appear hostile to the founder of Islam, and to Islam altogether. This is far from the truth. Alevi ideology places Ali and his lineage above the supreme power of the *umma*. It does not reject Muhammad; it only believes that his only legitimate heir is Ali. Essentially, this is an amalgam between moderate and extreme shi'a views. The extreme Kızılbaş views apply to the personality of Ali, and to the incarnation of God into man (hulül) and the soul's passing at death into another body (tenasüh. The Kızılbaş themselves in their religious songs constantly emphasize their relation with Muhammad and Ali. They sing: „We are among those who say: 'Haq – Muhammad – Ali'. The refrain of „Ya, Allah, ya, Muhammad, ya, Ali" is ever-present in their prayers.

These expressions illustrate one of the founding tenets of their religious doctrine: *Teslis*. *Teslis* is one of these ideas which form the essence of Alevi faith in general, inclusive of Bektaşi elements. The Kızılbaş themselves consider it as belief in Allah, Muhammad, and Ali, and interpret it thus: „Allah is true; He is the only one; Muhammad is His messenger and prophet, while Ali is the leader who is to inherit Muhammad in his religious way. After Muhammad, he should be imam." This peculiar Muslim Trinity (*Teslis*): Allah, Muhammad, and Ali, exists in indivisible unity. By essence the triad is not an obstacle: it solely personifies unity. In Bektaşi belief, the organs of the human body personify certain imperatives of religious doctrine. These imperatives rest upon the belief in Allah/Muhammad/Ali. If an Alevi/Bektaşi is asked what is in his ear, he would reply: „Bank-i Muhammad." These words personify the prophetic mission of Muhammad, a call to belief in a single God, and unity on a religious basis. They emphasise a firm belief in the messenger's role of Muhammad. To the question of what his mouth symbolises, an Alevi/Bektaşi would reply: „Iman-i şehadet." This reply embodies the requirement for one to affirm one's faith, which comprises expressing in words the formula for one's faith in the single God Allah, and in the statement that Muhammad is His Messenger. To another question of what

his nose signifies, the proper reply would be „Buy-i cennet" (or „rayiha-yi cennet"). According to this expression, the person who has adopted the belief in Allah, Muhammad and Ali, and committed himself to a leader (*pir*), would go to Heaven. According to the doctrine, a leader (*onder*) in paradise is Ali. He is 'saki-i kevser:' the dispenser of water from the paradise well. However, paradise can be reached only through spiritual perfection and self knowledge. We can see that Muhammad is present in Alevi religious doctrine as 'the beginning' (*evveli Muhammad*), as the founder of the religious way. Ali is the last point, the end (*ahiri Ali*), he is the mark of perfection to which a believer should strive. A couple of lines of the Kızılbaş poet Pir Sultan Abdal illustrate this in a wonderful way:

> *Pir Sultanim eydir Muhammet Ali*
> *erenler kurdu erkani yolu*
> *evveli Muhammed ahiri Ali*
> *Biz Muhammet Ali deyenlerdeniz'.*
>
> (I lead, and I rule, says Muhammad Ali
> Enlightened men set the tenets showing the way
> At the onset: Muhammad; at the end lies Ali
> Thus we praise and hold fast with Muhammad-Ali.)

As to the influx of Kızılbaş to North-Eastern Bulgaria, Todorov assumes: „most probably, they were a small group of settlers, since there is no evidence testifying to mass immigration from Persia[63]." According to him, „the existence of a number of Old Bulgar festival customs and rituals with the Alevi, which they have preserved even more fully ... proves the infusion of an Old Bulgar element in the Kızılbaş, perhaps because the Old Bulgar remnants had preferred to be Turkicised by Persian Turkmens." Regarding the cult of the holy man Demir Baba (revered by the Alevi), he concludes that there are a great many Old Bulgar layers in it, summing up that Bulgarian folk heritage is preserved in Turkish in the Ludogorie[64].*

* Ludogorie is the Bulgarian place-name for the area known in Turkish as the Deliorman. Both names mean The Mad Forest. *Translator*.

Despite the author's subjective intentions, this thesis is difficult to prove solely on the basis of field ethnographic and folklore material. If we broaden the range of studies and go sufficiently far back in history, we shall see that there *is* genuine proximity. Both the Old Bulgars and the Kızılbaş were Turkic, whose primary homeland was Asia. Their ancient pagan cultures had almost identical characteristics. Each played a rôle in the historical development of the territories around the Caspian, but fate set their historical development on different paths.

Living north of Caucausus, the former headed West and adopted Christianity in the 9th Century, while the latter preserved their pagan culture and religion until much later. Becoming followers of Shi'a Islam, they introduced into it many elements of their paganism and Turkic tradition, creating thus a modified Islam that differed significantly from the mainstream. However, their belief (though elementary and nanve) was sincere and deeply held. They considered themselves as 'the truest' Muslims who followed the path of the Prophet and his first assistant Ali in the most proper way. In this sense they ascribed to themselves a religious exclusivity which influenced their psychology and behaviour.

Widespread among the Kızılbaş in North-Eastern Bulgaria is a verse with predominantly Arab and Persian vocabulary, which illustrates their religious identity. The Author learned this text from her ancestors, the Arab-Persian version being also popular among them in Turkush translation. Here it is:

1. *Bize en evvel Allahin sirrina vakıf*
olmuş insanlar derler
Bize Allahin sevdigi habibinin bendesi derler.

2. *Hakikat sirrinin ilmi bizdedir.*
Mana noktasindancok kamil insanlariz.

3. *Bize acaip sirlar gosteren Alinin kullari derler.*
Eger gozu aciklardan isen Aliyi nazaz et.

4. *Bize el ata sirrina vakif insanlar derler.*
Bizim enyuksek namimiz el fahru fahridir.

5. *Onun icicn bize la kerem evliya naci guruhu derler bize.*
Onun icicn bize kızılbaş derler.

1. *Our name means those who first perceived divine mystery.*
Our name means servants of the dearly beloved friend of Allah. [Ali]

2. *Ours is the insight into the secrets of God.* [the mystery of truth]
And as to sensibility, we are a most sagacious and learned men.

3. *Our name means servants of Ali, who reveals wonderful insights unto us.*
If thou art among those whose eyes are open, regard Ali.

4. *Our name means those who perceive the greatest mystery.*
Muhammad is the noblest of names for us [another interpretation may also be available]

5. *Our dignified calling means sages who attained redemption.*
That is why we are the Red Headed Ones.

We can see that Teodorov, like a number of authors before him, assumed that the Alevi in North-Eastern Bulgaria had absorbed a significant portion of Old Bulgar ethnicity. At the same time, the author contradicts himself when he relates the settlement of a Turkic group from Iran (the Alevi) who had come here much earlier than the Ottoman conquest, without supporting it with historical facts. This group merged with Turkic-speaking Old Bulgars and adopted their customs and traditions[65]. He notes customs, legends and attire common to Old Bulgars and the Alevi. However, he fails to explain why the Kapanci, Grebenci and Harzoi (who belong to the former according to him), speak Bulgarian and profess Orthodox Christianity, while the Alevi are Turkish-speakers and profess heterodox Islam.

This author feels that such isolated consideration of the customs of the Alevi is wrong and provides grounds for incorrect conclusions. To be able to draw conclusions about cultural influence and interaction, we have to be perfectly acquainted with the cult and ritual practice of the different communities, the peculiarities of their religious doctrines, their ways of life, cuisine, attire, and psychology. It is particularly necessary to trace down the history of their emergence.

That different cultural systems have coexisted for centuries in the territories under consideration is an indisputable fact which

makes possible the transition from one ethnic and religious identity to another. However, processes should be considered in their integrity, rather than in an isolated fashion.

The other authors mentioned also consider the question of the origin of the Kızılbaş. Vaysilov rightly corrects the opinion of Marinov that the Kızılbaş settled in the Ludogorie not in the late 18th/early 19th Century, but much earlier. He refers to the evidence of Ottoman traveller Evliya Çelebi. Travelling from Ruşçuk to Silistria,* he gives a short description of the land and people: „These parts are called the Deliorman and are flourishing *nahiyas*. They comprise private estates of *paşas*. A story about local folk has them blowing out candles and practising other evil, but this is pure slander. The fact is that locals represent an *omnium gatherum* of poor farmhands of untutored manner[66]." This evidence by Çelebi proves that by the mid-17th Century, the *nahiyas* of today's Deliorman (district of Silistra) were populated by Kızılbaş. We can judge from the expression „blowing out candles and practising other evil" that it is indeed the Kızılbaş who are described. The orthodox Muslims were hostile to the Kızılbaş, ascribing to them the secret rite of „don karıştırması" (getting their underwear mixed): a veiled accusation of propensity to orgies. The spreading of this slander contributed to the hostility and malevolence between the two groups of Muslims.

Vaysilov tries to challenge „the opinion abroad among the public that the Kızılbaş belong to the Turkish people[67]." Basing himself on the concept generally accepted until recently, *viz*. that „the Ottomans and their Sultan were orthodox Muslims, and the penetration of heretics among their subjects was ruled out as a genuine possibility," he questions the Turkish nationality of the Kızılbaş. The policy of the Ottoman Sultans towards Sufi-mystical orders and sectarian Islam is a topical issue in Ottoman studies, and it has called into question Vaysilov's assertion. The author confuses religious affiliation with ethnicity. National consciousness developed among Ottoman Turks only by the end of the 19th Century, while Turkish national consciousness displaced religious awareness only after the Kemalist revolution in Turkey. However, the split in Islam dates back much

---

* Today Ruse and Silistra. *Translator*.

earlier, underlying exactly the conflict between Kızılbaş and Sunni-Turks. The increasing trend to manifestations of national identity by Turks, especially after 1922, pushed religious contradictions into the background (though they have not disappeared even today and impact on relations between the two groups).

Like other scholars, Vaysilov has adopted the view that a number of Ludogorie communities were a mixture of Ottoman soldiers settled here, and local Bulgars. As a result, the Deliorman and Dobrudja tribes appeared. He writes: „intermixed with Turkish-speaking populations in the villages, the Kızılbaş adopted their language," while the organisation of the sect is entirely different from Islam[68].

The majority of authors mentioned establish certain facts, but they analyse them one-sidedly, placing them in a predetermined frame of reference. They base themselves mainly on perfunctory field studies and selected facts, failing to comprehend the essence of Alevi ideology. There are certain subtleties to analysing this ideology, but very frequently some discord between religious consciousness and nationality is noted with these authors. It is well known that world religions are universal phenomena in principle: they transcend the narrow borders of community, and later of nation. If some groups within an ethnos profess different religions, antagonism always arises. Religious consciousness has always exerted influence on national consciousness, as proven by the Reformation in Europe, and to some extent by the history of Islam. The Kızılbaş (Alevi) are an eloquent example of this. They differed from the rest of Muslims (in this particular case the Sunni Turks) in terms of religion (or more precisely in their comprehension and interpretation of Islam).

The author has repeatedly noticed that in interpreting Kızılbaş origins, the unity of religious consciousness is used as a criterion for imposing a national identification which does not tally with the truth. Another phenomenon is more frequently encountered: difference in religious consciousness with part of the linguistic community to which they belong serves as a mark for classification into another ethnicity.

Both approaches are totally wrong. They have given rise to mistrust between the community considered and otherwise similar

ethnic and religious groups. Such approaches have isolated the group psychologically, yet this has contributed to its preservation. A consequence of similar attitudes is also the striving to avoid the intermediate statute of the group, the tendency for it to prove belonging to a larger community.

We can sum up that one of the approaches applied in Bulgarian historiography in analysing the origin and the culture of the Alevi, is to consider culture as the result of various local and external ideological and religious factors; as a mix of religious concepts. They are considered the product of ethnogenetic processes comprising various ethnic components.

Between 1984 and 1989, a strong accent was put on the similarity between the customs, rituals and world view of the Kızılbaş and Christians. Proof was found for the thesis that the Kızılbaş interpretation of a series of Christian festivals indicated that strong Christian and pre-Christian elements were preserved under the coating of an Islamic sect. Mihaila Staynova, one of the first authors to have worked with Ottoman source material concerning Islam in the Bulgarian lands, also contends that Muslim sectarian propaganda was successful in areas inhabited prior to the Ottoman conquest by people with 'relaxed' Christian or heretic beliefs (such as Bogomils and Pavlikäns)[69]. Though implicitly, Staynova does not rule out the possibility that the conquered religion was submerged into the conquering one, leading to a parallel submerging of ethnicity.

Katerina Venedikova is a categorical supporter of the Old Bulgar thesis on Kızılbaş origin[70].

North-Eastern Bulgaria as a whole has a complex historical fate. It was a bridge crossed by many tribes, some of them Turkic, even before the Ottoman conquest. We know almost nothing of their religious identity and their fate after they settled here. This complicates comparative studies between them and those who settled later. However, the overlapping of areas of settlement is still not sufficient reason for definitive conclusions.

An important contribution to the study of Islamic issues related to the subject under consideration is made by Professor Strashimir Dimitrov. In his 1988 *History of the Dobrudja*, he notes that judging

from Ottoman sources available by that time, there was no evidence that North Eastern Bulgaria and the Dobrudja had been colonised by settlers from Asia Minor in the late 14th and 15th Centuries. However, he also considers that migrations from Asia Minor to Eastern Bulgaria, especially by people attracted by the opportunity of plundering in campaigns, are not ruled out. Greedy for loot in the military campaigns, nomads and semi-nomads from Anatolia, dervishes, *ahiyas* and knights had moved here[71]. Part of these dervishes, ahis, gazis surely must have been followers of the unofficial Islamic trends – Kalenders, Babais, Bektashis.

Changes in the demographic map of the Dobrudja and other parts of North Eastern Bulgaria were directly related to the presence of Muslim heterodox communities there. One of Prof Dimitrov's latest articles, „New Data on Demographic Relations in the Southern Dobrudja in the First Half of the 16th Century[72]", is a novelty in this repect. He is the first Bulgarian scholar to introduce Ottoman source material on the settlement of the group under consideration into North Eastern Bulgaria. In *History of the Dobrudja*, he publishes conclusions based on data derived from 1573 *celepkeşan* inventories, and the 1569 inventory of *mirii* settlements in the *sancak* of Silistria, of persons forcibly removed here from Asia Minor (*surgunan taifesi*). Prior to Prof Dimitrov, Rusi Stoykov, who had examined the 1573 *celepkeşan* register, wrote that it contained names such as Pervane, Bahşaish, Behader, and Serdemend, and also names that included the suffix – *şah*. In his opinion, these names indicate Azerbaijan-Persia origins for these people[73]. However, it should be stressed that they cannot be both Azerbaijani and Persian. Southern Azerbaijan had genuinely been subject to strong Persian influence. In the beginning of the first millennium, Azerbaijan was under the rule of the Sasanids for more than three centuries[74]. However, between the 4th and 6th centuries, more and more Turkic tribes entered the area through the Derbent pass.

For all their might, the Sasanids were unable to stop the influx of these nomads. A great part of these Turkic-speaking nomads from Central Asia settled gradually in Azerbaijan, mixing with the locals. Sasanid culture and the Farsi/Aramaic language began

to spread in Azerbaijan. The period of Sasanid rule was characterised by mutual influence and the exchange of cultural values. However, during the 730s Azerbaijan was included into the Umayyad caliphate, which helped the enforcement of Islam in these territories.

Local Zoroastrians and Christians (most of them Manicheans) were voluntarily or forcibly converted to Islam. By the middle of the 11th century, Azerbaijan and other neighbouring lands were conquered by the Seljuks[75], one of the Oguz branches of the Turkic nomadic tribes. The Seljuk conquest was accompanied by a mass migration of Turkic nomads in the subjected territories. A vast area around the Caspian, including Azerbaijan, was Turkicized. The Turkic language began to prevail over the subordinated languages. In terms of religion, Shi'a Islam prevailed in Muslim regions around the Caspian, including Azerbaijan, until the Seljuk conquest. However, the Seljuks presented themselves as followers of Sunnism. This religious opposition coloured relations between subjects and rulers.

The strong wave of Turkic settlement in the 12th and 13th centuries displaced indigenous languages, and Azerbaijani (part of the Turkic language group) established itself as a *lingua franca* across Azerbaijan. However, the influence of Farsi and Persian culture were still strong. Part of the Turkic tribes settled in today's Azerbaijan and North Western Iran adopted a great many Farsi expressions, as well as the religion of Iran: at first the Zoroastrian religion, then Shi'a Islam. Owing to their long co-existence, many Turkic people became Persianised, but most preserved their language, culture and ethnicity. In the 15th and 16th Centuries, Azerbaijan was entirely Turkicised: Azerbaijanis' origins point genetically to Turkic tribes, while Persians' descent offers a clear analogy with modern Iranians. It is often pointed out in literature that the Kızılbaş or Muslim sectarians had adopted the religion of Iran. It should be specified that the Imam Shi'a confession dominant in today's Iran came to ascendancy during the ascent of the Kızılbaş reign of the Safavids. This means that until the 15th century, though spread in some regions of Iran, Shi'a Islam was not prevalent there. In fact, Petrushevskiy holds the opinion that a big share of the

population, especially in rural areas, must have been secretly Shi'a[76], but that Sunnism also had strong position. Shi'a Islam gained a victory in Iran as a result of the victory of the Safavid Sheikhs who were Turkic by origin or Turkicised, and were supported by Turkic tribes professing Shi'a Islam[77]. The Persianisation of the Safavid state came later. The conclusion should be drawn that the names encountered in the register are not eloquent testimony to a Persian descent for the people concerned. Persianised Turkic people also bore names similar to them.

In the article quoted, Dimitrov, taking as a basis an *icmal* [a concise register] dating back to 1526-27, gives the following figures for 'people brought inward' [exiles]: 28 'households of exiles' and 105 households of exiles with wives in the *nahiye* of Varna. The same register contains a note on the registration of a *zeamet* of exiles in the *nahya* of Provadiă, comprising a total of 1784 households. Analysing the numbers of households mentioned in the *nahiya* of Varna, the author notes that the relative share of the exile *zeamet* was large. The numbers of the groups of people sent into exile (*taife-i surgunan*) could have had a significant influence on the demographic picture of *nahiyas* in the Dobrudja[78]. Dimitrov concludes that the scope of banishments was massive for the time, and that they date to the 1520s and '30s.

Information on exiles is also available in the detailed register of *vakıfs* devoted to the Holy City of Madinah as of 19-28 February 1558. This register contains data about *raya* of no fixed abode *yuruks* and exiles in the *nahiyas* of Hasköy-i Uzuncva-ova, Zagra-i Eski Hisar, Mahmud Paşa-i Hasköy, Akça Kazanlık, Nikboli, Tırnovi, Hezargrad, Çernovi, and Lovça. Radushev, basing himself on the name system within this group, conjectures that they were Persians.

Most probably for this particular reason the list prepared by him and by Kovachev describes them as 'Persian exiles'[79]. In fact, this is how they feature in the list: '*Surgunan-i Acem*.' However, the author feels that this qualification is geographic rather than ethnic, designating their belonging to the designated area (in this case on Persian territory). It should be pointed out that Shi'a propaganda of the Erdebil Safavid Sheikhs found many followers

and supporters in Asia Minor, in addition to Iran and Azerbaijan. The propaganda found more fertile grounds among Turkic-speakers than among Persians. There were tribes of Persian and Kurdish origin who supported the Safavids, for instance the Talaš, who were of Persian descent.

In his earlier studies, Dimītrov also maintains that a large share of Hunnic-speaking Bulgars adopted the Islam brought by the Ottomans because of the porous language barrier[80]. In his opinion, the syncretic forms of sectarian Islam became an appropriate bridge for the transition from Christianity to Islam.

Like other European authors, Dimitrov thinks that Bektaşism turned into a refuge for many recent Christians. Since part of the Kızılbaş in the Bulgarian lands belong to the Bektaşi branch (and as a rule all Kızılbaş worship Haci Bektaş Veli), it has been accepted that part of the Bulgarian Christian population had adopted heterodox Islam. This is not an invention of Bulgarian science. The Russian Turkologist V A Gordlevskiy expressed his opinion on how Christian populations joined heterodox Islam long ago, while as regards the Balkans this theory is shared by Western authors such as, *inter alia*, Hasluk and Kissling.

Russian, Turkish and Western scholars have also dwelled on Alevi Islam, in particular touching upon the problem of Kızılbaş ethnogenesis. As mentioned above, Gordlevskiy has concrete studies in this area in Russian. The author's accent on indigenous Bulgarian hypotheses is because they impacted on Bulgarian Alevi self-consciousness and were associated with attempts to manipulate this self-consciousness.

An ethnic deconstruction of the world would be impossibly complex, especially regarding people and areas subject to multiple switches of fate. Ethnogenesis is one of the most complex areas in history. The indigenous and migrational approaches feature in any ethnogenetic study. They oppose each other in seeking arguments. However, it is true that brought to their limits and subordinated to abstraction, they cannot always account for the concrete historical nature of phenomena. The complicated character of social phenomena and their immensity and complexity should also be taken into consideration.

In the beginning of the author's studies, she accepted the view that the Kızılbaş should be considered as bearers of a syncretic culture containing heterogenous elements. She was influenced by research on these and similar problems which she had studied by that time. Although she came from this very community and was in constant touch with it, she was but poorly aware of its authentic religious culture and ritual because of political bans prevailing at the time. However, going deeper into the problem, she revised her viewpoint to a certain degree.

If at the outset she regarded herself mainly as an explorer of the culture, religion and history of this group, in time she underwent a purely personal evolution. The deep awareness that she was an offspring of this community gave her a fascination in its fate. She felt like a fragment bearing all its experience, perceptions, feelings, and notions. She was no longer an impartial observer and analyst; deep in her soul she felt a passion as an exponent of this community. Her position was the response to the imposition of hypotheses as instrument for exerting pressure on ethnic and religious consciousness. She did not want anyone to tell her what she was; she wanted to decide this by herself. So her scientific interest had a purely personal motive, and emotionally it coincided with her personal interest. She was seized by a desire to discover the chain to which belonged the link she represented. The benefit of her studies up to then was that at least she succeeded in finding out who the Kızılbaş were, what religious doctrine they professed, what their traditions were, what their images of themselves and the world were, and what their moral philosophy was. She was excited by what they thought of themselves, how they saw their past, what they thought of others.

Until the 1970s, despite some hypotheses presented in literature, the Bulgarian state had not explored the strategic purpose of exerting direct influence on Kızılbaş consciousness. However, during the 1970s and especially the early '80s, certain political institutions and factors acted along these lines. The author shall not conceal the fact that, on orders by top Party officials, Party and Fatherland Front meetings in Kızılbaş communities emphasised the commonality between Christian and Alevi

Bulgarians. This was far from unintentional. The idea that they were Bulgars converted to Islam was launched in the community. Even people of Alevi origin who were linked with the authorities in some way (local activists or representatives of the authorities) were harnessed for this propaganda.

Another chord was touched, too. At Party orders, and guided by centuries-long hatreds, ethnic Sunni Turks co-opted by the authorities prior to 1989 emphasised the unfriendliness between the two groups. Thus they indirectly spread the implicit idea of the similarity and even identity of Alevi and Bulgarian Christians. The Author shall not be judgemental of these people now because they were 'acting under orders' rather than inner conviction. It was also the manifestation of a certain conformism aimed at integration into the authorities, the state, and mainstream society. The integration of minority groups into society is absolutely necessary, but it should not be done on at the expense of eliminating and banning cultures and religious traditions. Such integration, aimed at wholesale forcible assimilation of ethnic/ religious communities is difficult to execute, and conceals perils for state and society (not to mention the fact that in this way inherent human rights are violated). In a sense, such a position can be considered a triumph of the one-sided national idea. The aim was to build a unitary nation, the policy being guided by the definition of nationhood formulated in the Bulgarian arts between 1944 and 1989. The nation unified citizens on the basis of uniform language, religion, descent, consciousness, and culture. Interpreted thus, the national idea excludes all foreign ethnic groups in the state from the national organism. Until the 1960s, the Kızılbaş in particular, and ethnic Turkish generally, enjoyed a favourable opportunity to express their cultural identity without fear, and without reason to suspect any particular end pursued by the state. In the 1950s and '60s many festivals were held where they presented musical and acting talents. The majority of them felt sincere feelings of goodwill towards their country. They did not doubt their origin, and they were not discriminated against on ethnic and religious grounds. In 1984, the tacit policy of eliminating ethnic differences during the 1970s and '80s grew

into a setpiece state and political campaign against Bulgarian Turks. It is this policy of forcible integration that hit communities including the Alevi. I would say that the Revival Process could be viewed as a watershed in their self-consciousness and self-image.

It should be noted that the ethnogenesis of the Kızılbaş/Alevi also was (and remains) topical in Turkey, where there is (as seen recently) a considerable number of them. However, the problem there stands on a different plane – religion. Some authors (of literature) have also introduced an ethnic element associated with Turkish citizens of non-Turkish origin who profess heterodox Islam. Since we are considering the situation after 1878 for Bulgaria and after the dissolution of the Ottoman Empire for Turkey, we shall point out some peculiarities in the relationship between the Alevi (Kızılbaş) and the Bulgarian, respectively Turkish, state.

Changed Balkan realities after 1878 impacted on the consciousness of the sectarian population. Until then, though opposing the Ottoman authorities, they spoke the dominant language, thus enjoying both a protective barrier, and an opportunity for expression. Besides, though heterodox, they were still Muslims. In the eyes of the infidel Christians, they were identified with the state, religion and people that had put an end to their independent existence. Two alternatives were available to them: emigration to Ottoman Turkey, or staying in their native parts. A number of uncertainties underlay the latter. They were already isolated from the newly-established Bulgarian state because of language barriers, differences in religion, culture, and national psychology. Emigrations of Alevi people into Turkey must have been considerable, though it is difficult to estimate their number on the basis of Bulgarian statistics. However, this population in Bulgaria still numbered some 90,000 in 1991, while prior to 1989 it was much greater.

As religion is sidelined and nationality comes to the fore, interreligious relations become interethnic. Census data do not include the people's religious confession. Unorthodox Muslims describe themselves as Turkish and Muslim. Here is how relationships may be grouped:

1. With the state in which they live, and the prevailing nationality (Bulgaria and Bulgars);

2. With the minority group to which they belong ethnically, but differ from in terms of religion;

3. Stemming from the minorities policy of the state in which they live;

4. Within their own community.

The following pattern emerges:

state – minority – miniminority (minority within the minority)

miniminority

minority

state

There is still another group of relationships:

1. With the state of which they had been subjects until recently and whose language they speak (Turkish);

2. With orthodox Muslims (Sunni Turks in Turkey);

3. With groups in Turkey identical to them (Kızılbaş, Bektaşi, Alevi in general)

It is well known that some Alevi villages during this period were mixed. However, Sunni Turks, Kızılbaş, and Bulgars lived apart in separate neighbourhoods. It is notable that they succeeded in maintaining good relations. It is a fact that there was greater tolerance between sectarian Bulgars and sectarian Muslims, than that prevailing between Bulgarians and sectarian Turks. Sectarians are loyal subjects to the state they live in. In most cases their behaviour is conformist. However, this does not mean that they deem themselves to enjoy full rights, or that they feel a stake in that state. In a sense, they voluntarily distanced themselves from the state by preserving peaceful relations with it.

The world order imposed after 1945 put Turkey and Bulgaria into two blocs which were hostile in terms of policy, economics and military aims. Though on paper Bulgaria's constitution granted freedom of faith and consciousness, atheist propaganda left its imprint. The profession of any religion was *de facto*

proscribed and persecuted. A new system of moral values was imposed which tried to obliterate centuries-long religious traditions.

Though this policy may seem to have impacted on the superficial layer of Alevi culture, it also left an imprint on its function. The result was that the generation born after 1944 has been alienated from the traditions of its ancestors. The youngest have no knowledge of tradition at all.

Relations between Turkey and Bulgaria after 1944 were not a model of good neighbourliness. Two aspects deserve highlighting:

1. Emigration to Turkey, renewed at intervals, also included the Kızılbaş. Religion was pushed to the background; the nexus with Turkey was language and the secret hope of greater prosperity. Despite everything, one would not be labelled a foreigner there.

2. Emigration involved Sunni Turks much more than sectarian Muslims. This was because it was hard for the latter to overcome an enmity frequently reaching hostility. Their ties with the land were strong. Apart from that, from the 1950s they received better educational and career opportunities if they surmounted the language barrier. Becoming doctors, nurses, teachers, engineers, and agronomists, some of them became part of the Turkish-speaking *élite* within Bulgaria. It is notable that the striving to self-improvement was strongest among this part of the Turkish minority.

As already mentioned, during the 1970s and '80s, Muslim sectarians found themselves in buffer position due to the thesis of their putative Bulgarian origins. This was accepted by the Alevi in different ways, but mainly with tacit disapproval. However, they remained loyal citizens. The isolated cases of reaction against the state were not approved, but were punished as an example to others. It is more difficult for an Alevi to oppose something whose rightness he doubts, because he is 'an alien'. The Alevi did not resort to sharp reactions even during the 'Revival Process,' though they opposed it inwardly. At the time I spoke with old people who said, „if the *devlet* wills it, it will happen regardless of whether you

oppose it. You are only asking for trouble." We can see that the survival motive was stronger than the motive for resistance. They did not sympathise with the state, but empathised with it. It is another question whether these motives were sound or not. Stronger negative reactions on their part were provoked by the efforts of some authors who tried to represent them as a splinter descended from Christianity and Bulgarianness, ignoring their cultural, religious and ethnic identity. Presenting this theory, all authors emphasised the *kılıç kaçkını* aspect, relating it to the Alevi themselves. The other assertion on which they based their theory, and which according to them was also intrinsically Alevi, was that they had come from the North before the Ottomans.

While we do encounter these assertions in the aforementioned works, it is very difficult to prove whether they are genuinely Alevi. It may well be that they are a myth entrenched in our literature. On the other hand, it is quite possible that such assertions were made. Not infrequently scholars used people close to the authorities as informants. The latter – depending on their interests or the situation – agreed with some official positions. Clearly this cannot be considered authentic information. As already mentioned, it is difficult to prove the truth or falsity of such assertions, arguments being available for both. The 'Revival Process' set aside the differences between Kızılbaş and Sunni Turks and catalysed ethnic consciousness. The Kızılbaş sought to shake-off its in-between status, striving to prove at all costs that it belonged to a larger, recognised community.

I spoke with Alevi people during this period and later, during the 'Big Excursion'* and subsequent migration waves. By then the Alevi were against the stressing of differences between them and Sunni Turks, seeing in it direct pressure to change their ethnicity. In my contacts with the few remaining Kızılbaş families during my field studies in Krumovgrad and Momchilgrad in spring

* 'The Big Excursion:' the flight of some 300,000 Bulgarian Turks to Turkey in spring 1989. The scale of emigration being such that it could not be overlooked officially, Communist leader Todor Zhivkov claimed the émigrés were Bulgarian citizens going on holiday to Turkey.

1992, I found deep wounds from recent developments. They resisted any attempts to dig into their souls, consciousness, past and traditions.

Freedom after 1989 had its influence: many rituals and traditions were restored in the 1990s. In 1997 and 1999 I was on field studies near Razgrad and Silistra. I was impressed by the fact that middle-aged and elder Alevi spoke more freely about themselves, their rituals and religion. There was no longer a fear in them, but rather nostalgia for the passing of a whole world. They regretted that youth was interested in other things, had different attitudes, were obsessed by pragmatism, and failed to observe the custom and tradition of their ancestors.

Despite initial euphoria at the announcement of religious, ethnic and cultural liberties, the great and thorough economic crisis hit the maintenance of these traditions, especially in mixed areas. The performance of rites, customs and rituals was resumed in the years following 1990. Without questioning their Turkish ethnicity, the Alevi began again to emphasise the specific features and nature of their community and culture. This was facilitated by the analogous situation of the Kızılbaş/Alevi in Turkey. Much research has been published on this over the last twenty years. Alevi cultural organisations have appeared, discussions have flared in the media and on television. The principle *başvermek, sıı vermemek* [better you head than your secrets] is left in the past. The economic crisis in Bulgaria, however, is still the most important factor for the survival of this culture. Most young Alevis migrate to Turkey or Western Europe in the hope of prosperity. Many of those who stay in Bulgaria go to the cities in search of work. Custom and tradition are maintained by those who remain in the country, but is a weak shadow of the past. Tradition takes second place to daily efforts to make a living. The moral values that supported this community and its culture until recently are collapsing. Globalisation, the free market, opportunities for realisation on a larger scale, access to Turkish TV channels: all this has its effect. On one hand it fragments the community, and breaks the narrow frames of ethnic/religious consciousness and behaviour. In addressing the world, most Kızılbaş no longer look

through the prism of traditional culture, but as a people belonging to our time. Life as shaped to age-old standards, and a way of thinking and behaviour ensuing from these standards, are broken. At the same time, among the elder generation and that of the 1930s and '40s, one can perceive a desire for relearning the past and returning to traditions.

Here the author would like to present her position which ought to serve as a basis for considering the Alevi in general, and in the Bulgarians lands in particular. The Alevi religious system, as doctrine and practice, was formed in the course of many centuries and is closely connected with the internal development of Islam as a religion. In its essence it is a heterogenous social, religious, and ethnic phenomenon. The indisputable ideological and philosophical basis of this phenomenon is Islam. Its doctrine and practice differ from orthodox Islam and its position on a number of questions is contrary. However, it adheres to the two basic postulates: faith in the oneness and unity of Allah and the messenger mission of Muhammad. Alevism has genuinely absorbed a series of beliefs and ideas alien to Islam, which are characteristic of other religions and cults, as well as philosophic concepts rejected by orthodox Islam. However, we cannot consider its history and philosophy in isolation from Islam. In this sense, the religious identity of the Alevi is undoubtedly Islamic.

Many authors with insight into such communities in Bulgaria and Turkey, do not question the fact that they consider themselves Muslim. These authors regard Alevi Islam as an external layer over pre-Islamic pagan, Christian or other (*e.g.* Zoroastrian) belief. There is much truth in this. Extreme Shi'a trends have absorbed many ideas alien to Islam. Heated disputes have flared in science over the prevalence of one or another influence. Considered as a departure from dogma throughout its existence, Alevism has opposed official power by vigorous socio-political action, and by propaganda of its religious dogma and socio-political views.

Both during and after the caliphate, nations ruled by the postulates of orthodox Islam, including the Ottoman Empire, persecuted the Alevi. The author suspects that the term Alevism (*Alevlık*), spread across Turkey from the end of the 19th Century

and denoting communities identical to the one in Bulgaria, is not homogeneous. Contemporary Turkish authors include in it all groups professing unorthodox Islam: Shi'a sects *and* Sufi-mystical orders. The majority of these were close to (and even part of) the Islamic tradition of *gulat*, meaning they displayed a tendency to extreme Shi'a Islam. Both orthodox and moderate Shi'a theologians had a negative attitude to extreme Shi'a sects, opposing their formulations and ritual practices. They recommended that believers should root out these delusions which were far from the way of the Prophet and his successor Ali. Although the Alevi (Kızılbaş) themselves stress their relationship with the family of the Prophet (*i.e.* with Shi'a Islam), the Shi'a mainstream regards them as Muslims diverting from the true Shi'a path.

The Shi'a have always been an apple of discord in Turko-Iranian relations. In Turkey, they have traditionally been seen as a threat because of their adherence to the official religion of Iran, Imam Shi'a. Because of centuries-long bans on free profession of their religion, the Shi'a learned to hide it. In order to make good in Turkey, they 'forgot' they were Alevi, and softened their differences with other Turks.

An especially strong urge in this direction was the policy of Mustafa Kemal (Atatürk). Post-Kemalist Revolution Turkey was built as a secular state. Two of the principles proclaimed by Atatürk have a major bearing on the issue under consideration. Secularisation separated temporal and religious authority, pushing religion aside from governance. 'Nationalism' had the aim of strengthening Turkish ethnicity, and constructing a united and strong Turkish nation. Within its framework, Atatürk banned religious orders. One of his aims was to raise national over religious consciousness. This policy suited the outlook of many progressive Alevis. With the overcoming of religious suppression, they began to feel part of the Turkish national organism. Their national self-consciousness increased. For them it was more important to be Turks and speak Turkish, rather than to profess another trend of Islam. This situation, which lasted for years, is an example of inner psychological mimicry. In truth, the Alevi could not express their inner belonging and speak freely of their origins, for fear of public

disapproval. They could find fulfilment solely if they did not demonstrate their inner nature. This lasted until the mid-1980s.

In the late '80s, Alevi manifestations increased within the general context of changes in Turkey and global development of human rights. The Alevi began to maintain their positions as a group. Demands were made for elimination of psychological, religious and socio-political discrimination. The basic demand was to enjoy the same rights while expressing their identity, as they had while concealing it. This proved far from dangerous or difficult. The Turkish media widely discusses matters of Islamic history, the rôle of Sufi orders in Turkish history, the nature and philosophy of Alevism, the fulfilment of Alevi people in national social, economic and cultural life. All discussions and publications are unanimous that the Alevi are not different from other Turks in terms of origin, as opposed to their treatment in Ottoman times. Ethnically they consider themselves Turks, but they insist on respect for their religious and cultural differences. To the accusations of part of the political elite that they are 'fifth-columnists' of Shi'a Iran in Turkey, Alevi authors point out the differences between Iranian Shi'a Islam and Turkic (or Turkish) Alevism, flatly repudiating all charges. Of course, one cannot place everybody under a common denominator. Probably there are Alevis sympathetic to the system in Iran. In addition, there are contradictions within the Alevi themselves. While most of them (usually the better educated) are secularly disposed and believe in the modern values of democracy and civil society, there are some who support government to Islamic principles.

There are differences between Iranian Shi'a Islam and Turkish Alevi Islam, and some authors (wishing to guard against accusations) deny any intrinsic link with Shi'a Islam. While writers use the term 'Alevism', Turkish scholars who are graduates of Western universities, use the term 'heterodox Islam.' The common thing between authors of Kızılbaş descent writing on Alevism, Bektaşism, and the Kızılbaş persuasion, is that emphasise the following in their doctrine: love for the Prophet's family (*Ehlibeit*), love for Ali, the relationship with the Twelve Imams, the cult to Allah-Muhammad-Ali (*Teslis*), and cults to various religious leaders of whom most popular is Haci Bektaş Veli.

Bulgarian Alevis who emigrated to Turkey during the periodic migration waves, as well as most local Alevi, are secular in disposition. Without being untrue to their cultural identity, and without undermining their traditional Muslim unorthodox belonging, they strive to a European model of civic behaviour, personal expression, and the relationship between the sexes. Bulgarian Alevi emigrants rank among the most prosperous in terms career and lifestyle in Turkey. The traditional attitude to women, to their rôle and place in the group within the Alevi community is very important in this respect. This attitude is inherited from the Turkic pagan traditions and contradicts the orthodox Islamic views. Shiism shows more respect to women than Sunnism. A starting point in this respect is the reverence for Fatima and the place she is attributed in Shiism.

Yet, the educated part of Turkish Alevi women dislike traditional Islamic attire, and Alevi women from Bulgaria dislike it all the more. Their behaviour is an expression of secularism resulting from complex stages of modernisation[81]. Though Islam did not play almost any rôle in this, it had an influence on the formation of their traditional system of moral values.

Traditional mistrust in Sunni Turks seems to be overcome among Alevi who have reached the higher echelons of Turkish public institutions. They give little thought to their cultural and religious background, seeing themselves as an integral part of the state. This holds true mostly for Alevi immigrants from the Balkans. Because of the winding path of their fate, they overcome prejudices more easily. Many share in conversation: „When we came to Turkey, all was finished with the Kızılbaşlık." The centuries-long hostility and malevolence between Sunni and Alevi Turks are still encountered in provincial communities where modern times have not yet left an imprint.

The psychology and attitudes of the Turkish Alevis are fed back into Bulgaria, since the Alevi maintain connections through different channels (except for periods when there were bans on travel between the two countries). A benefit of these connections is that much literature on Alevi matters has reached Bulgaria. Bulgarian Alevis learn new things about themselves, and their forgotten tradition and ritual.

What is the secret of preserving Alevi culture today? Alevi presence in a foreign linguistic and religious environment, and the confessional and cultural distinctions from the prevalent environment, have helped them survive. The *takiya* principle, which requires that faith be prudently concealed, has played an extremely important rôle here.

In connection with theories on Alevi origin in Bulgarian literature, it was stated above that a series of authors speak of legends heard by themselves about their settlement into Bulgaria. In addition to the legends already related, another (shared by informants) was that their ancestors had come from Khurasan. The assertion appears grounded since Khurasan is the cradle of many sectarian trends and the Sufi-mystical school which departed from orthodox Islam. Legends have it that all Turkic mystics, especially those respected in Bektaşism, had come from Khurasan. However, it would be incorrect to maintain that they had arrived directly from there. Much earlier (prior to the 10th and 13th centuries), many Turkic tribes professing unorthodox Islam settled in Asia Minor, in today's South-Eastern Anatolia, near the Caspian. The same holds true of the majority of Turkic mystics that came from Central Asia. The memory of Khurasan seems to have survived in the popular memory some seven, eight or nine centuries after the event. In this sense, the Khurasan legend is incorrect in terms of time, but not in terms of content.

Another version among the Kızılbaş in some Alevi villages is that they arrived from Yozgat and Konya. In the village of Mudrevo, old Kızılbaş people told me, „we are Turkmens" [*biz türkmeniz*]. They are no longer alive today and nothing more can be learned. But there are grounds leading us to the same hypothesis[82].

The author will consider the problem of Alevi religious identity elsewhere. Here she will touch upon brief historical information having direct relation to the theme considered.

If we consider events in their historical continuity, we should go back to spread of Islam among the Turkmens. Despite the assertion imposed in political studies that the Turkmens were supporters of the strict and aggressive Sunni faith, not all of them accepted this form of Islam. Paganism was popular among

Turkmens in Central Asia prior to Islam, as were other faiths: Manicheanism, Zoroastrianism, and even Christianity. Popular among ordinary folk, especially in the country, were Shi'a Islam along with orthodox Islam. Islamic proselytising was mainly the work of Muslim mystics: *dervişes* and *şeyhs*. Their mission was successful in the steppes. It is characteristic that the cult of Muslim mystics dovetailed with nomadic tradition. Manicheanism was closely linked with today's Turkestan*, while the teachings of Mazdak were topical in the territories of today's Iran at the end of the 5th century. Manichean and Mazdak ideas influenced the teachings of Muslim Shi'a sects. Thus, it is possible for some Turkic sectarians to have professed Manicheanism, Mazdakism or Zoroastrianism before Islam. Many Turkmens who had been pagans brought their traditions into the new religion.

Muslim sectarian movements can be included into the classification of 'popular Islam' because their followers were the common people ranking low in social hierarchies, uneducated, closely connected with traditional culture and mores. This holds true for the so-called *kızılbaşlık*. It is a form of popular Islam. A series of Turkish authors point out that this kind of Islam has preserved most Turkic beliefs. The Kızılbaş have kept their original culture under the shell of Islam more than other Turkic peoples. As a result of my prolonged studies I found that 'Turkmens' meant predominantly Turkic tribes that had adopted Shi's Islam. This can be seen even in early Ottoman chroniclers such as Aşakpaşazade and Mehmed Neşri. Most Turkic tribes were still nomadic in the 16th century, and had retained characteristically nomadic ways and economic modes. In contemporary Turkey one could come across such groups until recently. The Çepni and Tahtaci tribes lived a semi-nomadic life. Çepni [pocket] may be found in the dictionary of Mahmud al-Kaşgari while the Tahtaci are considered a branch of the ancient tribe of the Ağaçlers, also mentioned in the above work. Both Çepnis and Tahtacıs are known to the neighbouring Sunni population as Kızılbaş.

---

* The area of Kazakhstan, Turkmenstan, Tadjikstan, Kirghizstan, and Uzbekistan. *Translator.*

The Turkmens preserved their tribal system for a long time and opposed the spread of fundamentalism. After settling in Khurasan and elsewhere in Iran, some Turkmens mixed with local peoples. Extreme Shi'a beliefs spread among them. At the same time, the mass spread of Sufism in the Muslim world during the 12th and 13th centuries made many of these tribes followers of Sufi-mystical orders influenced by extreme Sufism. However, it is difficult to distinguish between moderate and extreme Sufism and the doctrine of these groups became a crossover of ideas from both trends.

Today's Azerbaijan, parts of Iran, and Asia Minor became centres of *kızılbaşlık*. We have to bear in mind that what we call *kızılbaşlık* had been neither uniform nor homogenous. It was rather a movement representing a mixture of extreme Shi'a and Sufi-mystical ideas. We should not forget that the Shi'ites were an ideological casing of multiple social movements, both urban and rural. A characteristic of the popular movements during the 14th to the 16th century was their development under the cover of Shi'a Islam and Sufism. Poor status justified the ideological opposition against dominant Sunnism. The basic demand of the protesters went back to the principles of original Islam, represented as an ideal. These movements had all elements characteristic of other social uprisings: demands for free food, equal distribution of food and clothing, identical clothes for all. These demands were not invented anew: they also featured in the ideology and practice of early Christianity, and of a number of Christian sects.

The ideological programme considered here had four sources:

1. The social ideas of the Mazdakids (5th - 6th century) and their successors, the Huramites (8th - 9th century) who still have followers in Iran;

2. The social utopia of the Qaramites;

3. The Shi'a expectation of the 'advent' of the Imam Mahdi, connected with the establishment of a Kingdom of Justice and Equality;

4. The Sufi ascetic condemnation of riches and wealth, including the cult of poverty.

Important (because of its political aftermath) among the many Shi'a movements was that of the Safavid-Kızılbaş. Since Kızılbaş identity is closely associated with the Safavids, we should highlight some aspects of the issue. There are different assumptions regarding the origin of the Safavid Şeyhs' dynasty. Having attained power, the Safavids began arguing that they were of Seyid (*i.e.*, Arab) descent. According to genealogy, Şeyh Safi Addin was a descendant of the 21st generation of the Seventh Shi'a Imam, Musa al-Qãzem. According to researchers of Safavid history, this assertion was a late myth, appearing in the mid-15th century. Iranian author Ahmed Kesravi launches the hypothesis that the Safavids were of Kurdish origin but were gradually Turkicised. Turkish historian Zeki Vaklidi Toğan accepts this assumption absolutely. However, it should be stressed that there is no reliable evidence to back it. Arab and Persian authors of this and earlier periods call all nomad and semi-nomad tribes 'Kurds.' Azerbaijani historians claim that the Safavids were of Azeri origins and spoke Azerbaijani.

A number of studies on the Safavids propound the opinion of their Turkic descent. It is known that a Turkic tongue was spoken around the Şeyhs, and the poetry of Şah Ismail backs this. It is known that the Safavids lived in Erdebil, and even if they were of some other origin, they were Turkicised.

The *derviş* environment where the order was established was initially connected with the popular movements. Even a quick glance at Kızılbaş names in Bulgaria proves this: there are still Kızılbaş/Alevi there who identify themselves as 'babayı.' Such are the Kızılbaş from the villages of Mudrevo, some of those in Sevar, Preslavci, Ostrovo, Bradvari, Chernik, and Vodno in North Eastern Bulgaria, and in some villages in Southern Bulgaria. No doubt their ancestors were connected with the political and social movement of the Babayı in 1239-40 in Asia Minor which later became predominantly religious. Şeyh Safi al-Din Ishaq Erdebili (1252-1334) had many disciples among rural communities in, *inter alia*, Erdebil, Halhal, Pişkin, Mugan, Taluş, and Maraga. The disciples (*mürid*) of the Şeyh included craftsmen (shawl weavers, jewellers, cobblers, bakers, carriers, saddlers, blacksmiths, and

diggers). The Şeyh was also supported by many distinguished people (*kubara*) and tribes in Rum (Asia Minor). The majority of Turkic tribes professing extreme Shi'a beliefs felt kinship with the Safavids. Şah Ismail even sent his *halifets* (messengers) among them and had *mürids* there.

On the other hand, researchers of Alevitism in Turkey encounter another problem. Many authors who have done fieldwork there qualify some Kurdish tribes in Eastern Turkey, as well as in Iraq, Iran, in the former Soviet Union, as „Kızılbaş". Such is the Zaza community living predominantly in the region of Dersim (modern Tunceli, Turkey), the territory between Erzincan to the north and the river Murad Su to the south as well as in the westernmost part of Upper Armenia. Apart from these areas Zaza live also in Bingöl, Mus, Bitlis, around Diarbakır, Siverek and other territories in Asia Minor[83]. In the vernacular and in literature they are called Kurd Zaza and they are always distinguished from the rest of the Kurds. It is considered that Zaza came to settle in these lands from Deylem (a high mountainous area in Gilan, south of the Caspian Sea, on the territory of Iran) during the 10th-12th centuries. We should point out that in the territories of Gilan and Deylem the moderate and the extreme Shi'a beliefs were quite strong and became the justification (motivation) of a series of popular movements. Those aware of the Zaza life note that they are a tribe of shepherds and cattle-breeders professing a form of an extreme Shiism. Some authors think that the religion of Zaza contains quite of few elements of local and Christian beliefs. In a number of publications where they are only mentioned or dwelt upon in more detail they are called „Kızılbaş". However this is not correct since the notion of „Kızılbaş" involves the ethnic element – the Turkic, along with the religious. Besides, the Zaza are also called „rafız", „zındık". These two names are given to them by the official Caliphate and later, by the Ottoman bureaucracy, and are an indicator of how they have been regarded by the Sunni Orthodoxy. Indeed, the same names have been applied to the Kızılbaş Turks as well. As with the other moderate and extreme Shi'a Zaza are also named Alevi, and along with this – Kurd which bears an ethnic meaning.

Tribes in eastern Anatolia speaking the Kormanço dialect are also called Alevi-Kızılbaş. In terms of the confession, we may say the same thing about them as about the Zaza. Despite some linguistic specifics which separate them from the rest of the Kurds, recently they have begun to consider themselves part of the Kurdish ethnos. Their attitude to Turks, for ethnic as well as religious reasons, is negative.

Due to the persecutions they had been subjected to in Ottoman times psychologically they do not consider themselves related to the Turkish state. They have always considered themselves different from the Turks.

Undoubtedly, however, many Kurds of the mentioned groups identify themselves as Kızılbaş. This leads us to the thought that as early as the 14th-15th centuries some Iranian and Kurdish tribes, along with the Turkish became followers of the Sefevids. At the beginning of the 20th century, Russian Turkologist Gordlevskiy wrote that in Sivas he met the bey of the Kurdish tribe of the Koçgir who profess the Kızılbaş faith. The Alevi religious doctrine was also professed by the Kurmaşla Kurds[84].

We think that these tribes might have not been connected politically with the Sefevids, but due to the identical religious doctrine may have been called „Kızılbaş". Turkish authors, too, raise the issue of the ethnic background of the Zaza and Kormanço, and their approach very much reminds of that of the above-cited Bulgarian authors about the Alevi.

Tribes speaking the Kormanço and Zaza dialects, and living in Eastern Anatolia were also Alevi/Kızılbaş. The Alevi who live mainly in the mountains of Dersim, Gürün, Maraş, and Akçadak, received the names Lazalbaş, Rafuz, Zandak, and Kürd. Because of Ottoman persecution, they did not feel part of the state, regarding themselves different from the Turks.

According to Turkish researchers, Turkmeni tribes passed through Anatolia in the 9th Century, settling in the valleys of the Euphrates and Tigris. After persecution by Selim I, they settled in precipitous mountains, gradually losing their Turkic nature. Besim Atalay asserts that they remained under the Farsi linguistic influence. For this reason their language, Zaza, was rather mixed.

These Kızılbaş people populated a wide area: from Hanas, Varto, Kigi, Çardaklı Boğaz, Refahiye, Kuruçay, and Koçşri, to Toros, and Hafik; from the mountains of Kangan, Divigi, and Arapkir on the right bank of the Euphrates, to west of Malatya, Elbistan, Bürün, in the lowlands east of Kayseri, in the regions of Akdagmadeni, Yozgat, and Kurşehir. These tribes considered themsleves Alevi. That means that they identified themselves in terms of religion only, not ethnicity. Although their languages, Kormanço and Zaza contain much Farsi and are considered Kurdish, Turkish authors maintain they were Turkmens until the late 16th century. This is seen from their names, place names, and customs. By the close of the 19th century and in the 20th century, Kormanço and Zaza ethnic consciousness was already Kurdish. In Turkey this is beginning to acquire political dimensions. Some politicians and authors are of the opinion that manifeatations of Alevism there are instigated by alien forces: the Kurds and Iran. They view sich manifwstations as an aspect of the Kurdish problem in Turkey. However, this lies aside of the present topic and the author proposes not to dwell on it. Most researchers classify the followers of the Ahl-i Haqq sect among the Kızılbaş– Alevi. The ethnoconfessional Kurdish community of the „Ahl-i Haqq" is scattered in Iranian and Iraqi territories, primarily in the border area of Hauraman. Besides some of its adepts live in Shiraz, in the mountains of Damand, in Kazvin and in Azerbaijan. In Iraq the „people of the truth" (of God) inhabit the province of Süleymaniye[85]. Authors from the milieu of the sectarians themselves think that it is wrong to identify them with the Kızılbaş-Alevi in Turkey. Despite the religious similarities and common sympathy these communities differ in a number of beliefs, rituals and in their religious organization. Ahl-i Haqq speak the Kurdish dialect „gorani", while among the non-believers they are known as „Ali Ilâhi". The latter is related to their belief that Ali is the incarnation of Allah which orthodox theologians consider a heresy and call „hulül". For this reason this sect is regarded as a branch of the extreme Shiism. Yet the name „Ali Ilahi" contains in itself some imprecision as according to them Ali is the first but not the unique incarnation of God.

It should be noted that as regard the basic religious dogmas the doctrine of the sect of the Ahl-i Haqq and that of the Kızılbaş Turks are practically identical. The religious doctrine of the Ahl-i Haqq is a combination of a number of Shi'a postulates and ideas of the extreme pantheist Sufism, a feature that we see also with the Kızılbaş in Bulgaria and Turkey.

These short notes make it clear that the Shi'a trends – the moderate as well as the extreme, and the ideas of the extreme Sufism find adherents among various ethnic groups in Islamic Asia.

By the time the Ottoman sultans forcibly settled the compact masses of Turkish population with such beliefs in the Balkans they had already long had a well-shaped religious doctrine and social ideology. Eventual Balkan influences did not touch upon their essence and content but reflected rather on minor and external elements of the cult.

Gordlevski offers yet another idea on Kızılbaş ethnogenesis. Studying the villages around Sivas, Dersim and Tokat, he opines that the Kızılbaş had mixed with Armenian sectarians. The Armenians living with the Kızılbaş were convinced that they were fellow Armenians forced to adopt Islam. The same author points out that a number of Armenian customs may be observed among the Kızılbaş in Sivas. We can see that owing to similarities with Christianity, Kızılbaş association with converts is not just a Bulgarian phenomenon. The leaning of the Kızılbaş to Christianity only strengthened the Armenian assumptions regarding their origin. Informants of Gordlevskiy who lived among the Kızılbaş and knew their life and psychology intimately concluded that they were 'secret Christians'. However, the researcher himself noted that Armenians have a propensity to interpret plain facts any way they wish.

The picture in Turkey and Bulgaria shows that the Kızılbaş have maintained friendliness with Christians, making Christians (Armenians, Armenian sectarians, Christian or Bogomil Bulgars) take them for converts to Islam.

The formulation of the Russian Orientalist about the origin of the Kızılbaş is: „one thing is certain: the Kızılbaş, descendants

of Shi'a Turks, have absorbed elements of Christian (Armenian Gregorian) and older beliefs from Asia Minor[86]." Gordlevskiy summarises his studies, arriving at the conclusion that Islam occupies only the surface of a complex view of life. There are old beliefs preserved in depth, Iranian or local to Asia Minor, in which there are even traces of Aryan ('Iranian') culture.

Asia Minor has been influenced by Persia for a long time. Bearers of such influences were even the Turkmens who flooded into Asia Minor in the 11th century. They experienced Iranian culture while still in Central Asia, and adopted some religious ideas and customs originating in Persia. However, the extent to which Persian culture impacted Muslim sectarianism should not be overestimated. Essentially, the Turkic tribes were in opposition to Sunni Islam, and preserved their paganism.

Shi'a ideas were overlaid over this paganism. Pre-Christian and Christian beliefs in Asia Minor were also possible influences. This provides the reason for Gordlevskiy's conclusion that the nebulous term 'Kızılbaşism' comprises an intricate ethnographic and religious knot. To clarify the exact place of each component, we have to study in detail the ideological and religious history of Central Asia, Iran, Asia Minor, and the Balkans.

The study of the Kızılbaş ought to focus within the following frames of reference:

1. It ought to be placed in close connection with the development of Islam as a religion, with the schism within it, with the development of trends, and the struggles between them;

2. It ought to consider the Kızılbaş within the general context of the spread of Islam among Turkmens, and the study of how Iranian culture influenced a number of Turkic tribes by virtue of their geographic proximity. It should study which Persian traditions influenced the development of Shi'a Islam, and what forms of Shi'a Islam gained ground among the Turkmens;

3. It ought to attempt an explanation as to why the Kızılbaş are close to the extremes of Shi'a Islam, while taking into consideration the fact that in terms of doctrine they belong among the moderate Shi'a: the Imam trend. It ought to discover the ideological sources nourishing this;

4. It ought to assess the position of Sufism in Alevi faith and moral/ethical doctrine;

5. It ought to study doctrinal ideas and traditions common with Christianity and various Christian sects;

6. It ought to study the ethnic and religious history of regions with concentrated Kızılbaş populations;

7. It ought to make a comparative analysis with other ethnic groups with similar religious doctrine bearing in mind the striving of this population to identify their origin in accordance with the ruling nationality.

Only research along these lines would make it possible to give a proper answer to the issue of Alevi ethnic and religious identity in general, and of the Alevi in Bulgaria in particular.

The observations on the contradictory and complicated fate of the Alevi in Bulgaria and of the homogenous populations in Turkey, Macedonia, Iran, as well as of emigrants to Western Europe, Canada, and the USA, could be broadened. Here the author presents but a modicum of her studies and impressions. A number of the problems posed could represent separate subjects for discussion and publication.

NOTES

[1] *Жуковская, Н. П.* Судьба кочевой культуры. Москва, 1990, с. 4 [Zhukovskaya, N.. P. Sud'ba kochevoy kul'turiy. Moskva, 1990, s. 4 (Zhukovskaya, N. P. The Fate of Nomad Culture. Moscow, 1990, p. 4)].

[2] *Шпенглер, О.* Залезът на Запада. С., 1931 с. 23 [Spengler, O. Zalezăt na Zapada. Sofia, 1931, s. 23 (Spengler, O. The Decline of the West. Sofia 1931, p. 23)].

[3] I do not support this term, but here I shall use it because it has gained currency and is widely used by Bulgarian specialists.

[4] *Маринов, Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. – СБНУ, XXVIII, 1914, с. 423 [Marinov, D. Narodna vyara i religiozni narodni obichai. – Sbornik za narodni umotvoreniya i narodna kultura, XXVIII, 1914, s. 423 (Marinov, D. Popular Belief and Religious Custom. – Miscellanea for folklore and popular culture, XXVIII, 1914, p. 423)].

[5] *Маринов, Д.* Къзълъ-баши. Принос за българската етнография. – В: Юбилеен сборник по случай 50-годишнината на българската журна-

листика и честването на основателя ù Константин Фотинов. С., 1894, с. 94 [Marinov, D. Kızıl-bashi. Prinos za bulgarskata etnografiya. – In: Yubileen sbornik po sluchay 50-godishninata na bulgarskata zhurnalistika i chestvaneto na pametta na osnovatelya i Konstantin Fotinov. Sofia, 1894, s. 94 (Marinov, D. Kızılbaş. A Contribution to Bulgarian Ethnography. – In: Essays in Honour of the 50th Anniversary of Bulgarian Journalism and on Occasion of Its Founder Constantine Fotinov. Sofia, 1894, p. 94)].

[6] Ibid., p. 95.

[7] On the Gagauz, Cumans and Pechenegs see: Младенов, Ст. Печенези и узи-кумани в българската история. – Българска историческа библиотека, IV/I, 1931, 115-134 [Mladenov, St. Pechenezi i uzi-kumani v bulgarskata istoriya. – Bulgarska istoricheska biblioteka. IV/I, 1931, 115-134 (Mladenov, St. Pechenegs and Uz-Cumans in Bulgarian History. – Bulgarian History Library, IV/I, 1931, pp. 115-134)]; Мутафчиев, П. Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII в. – В: Същият. Изток и Запад в европейското Средновековие. С., 1993, 278-322 [Mutafchiev, P. Mnimoto preselenie na seldzhushki turtsi v Dobrudja prez XIII vek. – In: Idem. Iztok i Zapad v evropeyskoto Srednovekovie. Sofia, 1993, 278-322 (Mutafchiev, P. The Alleged Migration of Seldjuk Turks to Dobrudja in the 13th century. – In: Idem. East and West in the European Middle Ages. Sofia, 1993, 278-322)].

[8] *Mutafchiev, P.* Op. cit., p. 289.

[9] *Al-Kâşgari, M.* Divânü-Lügât-i Türk. Yay. Kilisli. Istanbul, 1333-1335.

[10] *Jireček, K.* Einige Bemerkungen über die Überreste der Petschenegen und Kumanen sowie uber die Völkerschaften der sogenannten Gagauzi und Surguçi im heutigen Bulgarien. – SkbGw Jhg.. (Prag), 1889, 27-28.

[11] *Kunn, G.* Codex Cumanicus. Budapest, 1880; Mutafchiev, P. Op. cit., p. 293.

[12] *Мошков, А.* Гагаузы Бендерского уезда. – Этнографическое обозрение (Москва), 44, 1902, с. 17 [Moshkov, A. Gagauziy Benderskogo uezda. – Etnograficheskoe obozrenie (Moskva), 44, 1902, s. 17 (Moshkov, A. Gagauz from the Bender District. – Ethnographic Review (Moscow), 44, 1902, p. 17)]; Същият. Турецкие племена на Балканском полуострове. – Изв. Русск. Ист. Общ. (СПб.), 40 (1904), 1905, с. 407 [Idem. Turetskie plemena na Balkanskom poluostrove. – Izvestiya Russkogo Istoricheskogo Obshtestva (St Petersburg), 40 (1904), 1905, s. 293 (Idem. Turkish Tribes in the Balkan Peninsula. – Annals of the Russian Historical Society (St. Petersburg), 40 (1904), 1905, p. 293.

[13] *Mutafchiev, P.* Op. cit., p. 289.

[14] *Kowalski, T.* Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du Nord-Est. Krakowie, 1933, p. 26.

[15] *Шкорпил, К.*, Х. Шкорпил. Паметници на град Одесос. – Варна (Паметници из Българско). – В: Годишен отчет на Варненската държавна мъжка гимназия, 1897/ 98. Варна, 3-45 [Shkorpil, K., H. Shkorpil. Pametnitsi

na grad Odessos-Varna (Pametnitsi iz Bulgarsko). – In: Godishen otchet na Varnenskata darzhavna muzhka gimnaziya, 1897/98. Varna, 3-45 (Shkorpil, K., H. Shkorpil. Monuments of the town of Odessos – Varna (Monuments from Bulgarian lands). – In: Annual report of the Varna State Secondary School for Boys, 1897/98. Varna, 3-45)].

[16] *Занетов, Г.* Българското население в средните векове. Русе, 1902, с. 69 [Zanetov, G. Bulgarskoto naselenie v srednite vekove. Ruse, 1902, s. 69 (Zanetov, G. The Bulgarian Population in the Middle Ages. Ruse, 1902, p. 69)].

[17] *Милетич, Л.* Старото българско население в Североизточна България. С., 1902, с. 7, 9, 126 [Miletich, L. Staroto bulgarsko naselenie v Severoiztochna Bulgariya. Sofia, 1902, s. 7, 9, 126 (Miletich, L. The Old Bulgarian Population in North Eastern Bulgaria. Sofia, 1902, p. 7, 9, 126)].

[18] Ibidem, p. 126.

[19] Ibidem, p. 146.

[20] *Гаджанов, Д.* Герлово (Кратки етнографически бележки). – В: Сборник в чест на проф. Л. Милетич по случай 25-годишната му книжовна дейност. С., 1912, с.110 [Gadjanov, D. Gerlovo (Kratki etnograficheski belezhki). – In: Sbornik v chest na prof. L. Miletich po sluchay 25-godishnata mu knizhovna deynost. Sofia, 1912, s. 110 (Gadjanov, D. Gerlovo (Short ethnographical notes). – In: Essays in Honour of Prof. L. Miletich on Occasion of the 25th Anniversary of his Scholarly Activities. Sofia, 1912, p. 110)].

[21] Ibidem, p. 111.

[22] *Гаджанов, Д.* Мохамедани православни и мохамедани сектанти в Македония. – Македонски преглед, I, 1925, кн. 4, 59-66 [Gadjanov, D. Mohamedani pravoslavni i mohamedani sektanti v Makedoniya. – Makedonski pregled, I, 1925, № 4, 59-66 (Gadjanov, D. Orthodox and Sectarian Mohammedans in Macedonia. – Macedonian Review, I, 1925, № 4, pp. 59 – 66)].

[23] *Минев, Д.* Йордан Йовков. Документи и свидетелства за живота и творчеството му. Варна, 1947, с. 73 [Minev, D. Yordan Yovkov. Dokumenti i svidetelstva za zhivota i tvorchestvoto mu. Varna, 1947, s. 73 (Minev, D. Yordan Yovkov. Documents and Evidence on his Life and Work. Varna, 1947, p. 73)].

[24] *Hajek, A.* Bulgarien unter der Türkenherrschaft. Berlin, 1925; Маринов, В. Делиорман (Южна част). Областно географско изучаване. С., 1941, с. 54 [Marinov, V. Deliorman (Yuzhna chast). Oblastno geografsko izuchavane. Sofia, 1941, s. 54 (Marinov, V. Deliorman (The Southern Part). Regional Geographical Study. Sofia, 1941, p. 54)].

[25] *Babinger, F.* Scheyh Bedreddin. Berlin, 1921.

[26] *Marinov, V.* Deliorman, p. 54.

[27] Ibidem, pp. 79-80.

[28] *Маринов, В.* Герлово. Областно географско изучаване. С., 1936, 28-29 [Marinov, V. Gerlovo. Oblastno geografsko izuchavane. Sofia, 1936, 28-29 (Marinov, V. Gerlovo. A Regional Geographical Study. Sofia, 1936, pp. 28-29)].

[29] *Адемова, Ф.* Традиционно женско облекло в Бисерци, Разгр. окр. – Векове, 1983, кн. 5, с. 42 [Ademova, F. Traditsionno zhensko obleklo v Bisertsi, Razgr. okr. – Vekove, 1983, № 5, s. 42 (Ademova, F. Traditional Women's Attire in Bisertsi, District of Razgrad. – Centuries, 1983, № 5, p. 42)].

[30] The hypothesis of the Proto-Bulgarian character of the women's attire is defended by E. Teodorov.

[31] *Тримингэм, Дж.* Суфийские ордены в исламе. Москва, 1989, с. 19 [Trimingem, Dj. Sufiyskie ordeniy v Islame. Moskva, 1989, s. 19 (Triminghem, J. The Sufi Orders in Islam. Moscow, 1989, p. 19)].

[32] Френски пътеписи за Балканите XV – XVIII. Т. 1. Съст. и ред. Б. Цветкова. С., 1975, с. 339 [Frenski patepisi za Balkanite, XV-XVIII. T. 1. Sast. i red. B. Tsvetkova. Sofia, 1975 (French Travelogues on the Balkans, 15th – 18th centuries. Vol. 1. Ed. and compiled by B. Tsvetkova. Sofia, 1975, p. 339)].

[33] *Marinov, V.* Deliorman, p. 80.

[34] Ibidem, p. 124, 140, 168.

[35] *Маринов, В.,* З. Димитров, И. Коев. Принос към изучаването на бита и културата на турското население в Североизточна България. – Изв. ЕИМ, II, 1955, с. 103 [Marinov, V., Z. Dimitrov, I. Koev. Prinos kam izuchavaneto na bita i kulturata na turskoto naselenie v Severoiztochna Bulgaria. – Izvestiya na Etnografskiya institut i muzey, II, 1955, s. 103 (Marinov, V., Z. Dimitrov, I. Koev. A Contribution to the Study of Life and Culture of the Turkish Population in North-Eastern Bulgaria. – Annals of the Institute and Museum of Ethnography, II, 1955, p. 103)].

[36] *Явашов, А.* Текето Демир баба, българска старина-светиня. Разград, 1934, с. 19. [Yavashov, A. Teketo Demir baba, bulgarska starina-svetinya. Razgrad, 1934, s. 19 (Yavashov, A. The Tekke of Demir Baba – a Bulgarian Historical Monument and Relic. Razgrad, 1934, p. 19)].

[37] *Стоянов, С.* Комплексните изследвания в къзълбашкия манастир „Демир баба". – В: Сборник исторически материали. Разград, 1984, с. 48. [Stoyanov, S. Komplexnite izsledvaniya v kazalbashkiya manastir „Demir baba". – In: Sbornik istoricheski materiali. Razgrad, 1984, s. 48 (Stoyanov, S. The Complex Research in the Kızılbaş monastery of Demir Baba. – In: Miscellanea Historical Materials. Razgrad, 1984, p. 48)].

[38] *Ковачева, М.* Археомагнитно датиране на текето Демир баба, Разградски окръг. – Музеи и паметници на културата, 1975, кн. 3, с. 23 [Kovacheva, M. Arheomagnitno datirane na teketo Demir baba, Razgradski okrug. – Muzei i pametnitsi na kulturata, 1975, № 3, p. 23 (Kovacheva, M. Archeomagnetic dating of the tekke of Demir baba, district of Razgrad. – Museums and monuments of culture, 1975, № 3, p. 23)]

[39] From a still unpublished study of the present author on the Vita of Demir Baba.

[40] По тъмните полета на родната история. – Бяло море, II, бр. 55, 25 дек. 1935. [Po tamnite poleta na rodnata istoriya. – Byalo more, II, № 55,

25.12. 1935 (Across the dark fields of our history. – Aegean Sea, II, № 55 of 25 December 1935)].

[41] *Илиев, Б.* Текето Демир баба, старо тракийско светилище в Лудогорието. – Векове, 1982, кн. 6, с. 67 [Iliev, B. Teketo Demir baba, staro trakiysko svetilishte v Ludogorieto. – Vekove, 1982, № 6, s. 67 (Iliev, B. The Tekke of Demir Baba, an Ancient Thracian Sanctuary in the Ludogorie/ Wild Forest. – Centuries, 1982, № 6, p. 67)].

[42] Ibidem.

[43] *Илиев, Б.* Исперих и землището му до Освобождението. – В: Исперих. С., 1980, с. 48. [Iliev, B. Isperih i zemlishteto mu do Osvobozhdenieto. – In: Isperih. Sofia, 1980, s. 48 (Iliev, B. Isperih and its district till the Liberation. – In: Isperih. Sofia, 1980, p. 48)].

[44] *Илиев, Б.* Легенди и предания за текето Демир баба, старо тракийско светилище в Лудогорието. – В: Североизточна България – древност и съвремие. С., 1985, с. 222. [Iliev, B. Legendi i predaniya za teketo Demir baba, staro trakiysko svetilishte v Ludogorieto. – In: Severoiztochna Balgaria – drevnost i savremie. Sofia, 1985, s. 222. (Iliev, B. Legends and Traditions about the Tekke of Demir Baba, an Ancient Thracian Sanctuary in the Ludogorie/ Wild Forest. – In: North-Eastern Bulgaria – Ancient and Contemporary Times. Sofia, 1985, p. 222.)].

[45] НБКМ, Ор. отд., ОАК 13/60 [NBKM, Or. otd., OAK 13/ 60 (St.St. Cyril and Methodius National Library, Or. Dept., OAK 13/ 60)].

[46] *Barkan, Ö. L.* Osmanlı Imparatorluğunda bir Iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler. – Vakıflar Dergisi, II, 1942, 348-349.

[47] *Димитров, С.* Към историята на добруджанските двуобредни светилища. – Добруджа, 11, 1994, с. 87. [Dimitrov, S. Kam istoriyata na dobrudjanskite dvuobredni svetilishta. – Dobrudja, 11, 1994, s. 87. (Dimitrov, S. On the History of the Two-rite Sanctuaries in the Dobrudja. – Dobrudja, 11, 1994, p. 87)].

[48] *Бобчев, С. С.* За делиорманските турци и за kъзълбашите (Принос към държавно-правната и културна история на България). – Сб. БАН, кн. 24, кл. Ист.-филол. и филос.-общ., 14, 1931, с. 5. [Bobchev, S. S. Za deliormanskite turtsi i kazalbashite (Prinos kam darzhavno-pravnata i kulturna istoriya na Bulgaria). – Sbornik BAN, № 24, Kl. Ist.-Filol. i filos.-obsht., 14, 1931, s. 5 (Bobchev, S. S. On the Turks and Kızılbaş of the Deliorman (A Contribution to the State, Legal and Cultural History of Bulgaria). – Collection BAN (Bulgarian Academy of Sciences), № 24, Historio-Filological and Socio-Filosophical Part, 14, 1931, p. 5.

[49] Ibidem, p. 8.

[50] Ibidem, p. 9.

[51] *Vambery, H.* Das Türkenfolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen. Leipzig, 1885, p. 607.

[52] *Иречек, К.* Княжество България. Ч. II. Пътувания по България. Пловдив, 1899, с. 167. [Irechek, K. Kniazhestvo Bulgaria. Ch. II. Patuvaniya

po Bulgaria. Plovdiv, 1899, s. 167 (Jireček, K. The Principality of Bulgaria. Part 2. Travels in Bulgaria. Plovdiv, 1899, p. 167)].

[53] Ibidem.

[54] Dr. Mordtmann. Barth's Reise von Trapezunt nach Scutari (Ergänzungsheft zu Petermanns Mitth). Gotha, 1860, p. 20; Vambery, H. Op. cit., p. 607.

[55] *Гаврилова, Н.* Ортодоксални мюсюлмани и християни през погледа на представителите на islямските хетеродоксни секти. – В: Представата за „другия" на Балканите. С., 1995, 62-67 [Gavrilova, N. Ortodoxalni müsülmani i hristiyani prez pogleda na predstavitelite na islyamskite heterodoxni sekti. – In: Predstavata za „drugiya" na Balkanite. Sofia, 1995, 62-67 (Gavrilova, N. Orthodox Muslims and Christians as Viewed by Members of the Islamic Heterodox Sects. – In: The Notion of the „Other" in the Balkans. Sofia, 1995, 62-67)].

[56] *Luschan, F.* v. Volker, Rassen, Sprachen. Berlin, Well-Verlag, 1922, p. 192.

[57] *Yetişen, R.* Naldöken Tahtacıları'nda Ölumden Sonra Hayır. – Türk Folklor Araştırmaları, Dergi, sayı 3431, Şubat, 1978, s. 8245.

[58] *Димитров, С.*, Н. Жечев, В. Тонев. История на Добруджа. Т. 3. С., 1988, с. 33 [Dimitrov, S., N. Zhechev, V. Tonev. Istoriya na Dobrudja. T. 3. Sofia, 1988, s. 33 (Dimitrov, S., N. Zhechev, V. Tonev. History of Dobrudja. Vol. 3, Sofia, 1988, p. 33)].

[59] Vilâyetname-i Timur Baba Sultan, f. 18 (The manuscript is with the author of this study.)

[60] *Эфендиев, О.* Азербайджанское государство Сефевидов. Баку, 1981 [Efendiev, O. Azerbaidzhanskoe gosudarstvo Sefevidov. Baku, 1981 (Efendiev, O. The Azerbaijan State of the Sefevids. Baku, 1981)].

[61] *Коев, И.* Облекло и жилища на старото българско население в Разградско. – Изв. на Семинара по славянска филология, 8, 1942, 77-130. [Koev, I. Obleklo i zhilishta na staroto bulgarsko naselenie v Razgradsko. – Izvestiya na Seminara po slavyanska filologiya, 8, 1942, 77-130 (Koev, I. Attire and abodes of the old Bulgarian population in the Razgrad district. – Annals of the Seminar for Slavic Filology, 8, 1942, 77-130)]; Същият. Принос към изучаване на турската народна везбена и тъканна орнаментика в Лудогорието. – Изв. ЕИМ, III, 1958, 65-113 [Idem. Prinos kam izuchavane na turskata narodna vezbena i tăkanna ornamentika v Ludogorieto. – Izvestiya na Etnografskiya Institut i Muzey, III, 1958, 65-113. (Idem. A Contribution to the Study of Turkish Popular Embroidery and Fabric Ornaments in the Ludogorie. – Annals of the Institute and Museum of Ethnography, III, 1958, 65-113)]; Marinov, V., Z. Dimitrov, I. Koev. Op. cit.; Маринов, В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Североизточна България. С., 1956 [Marinov, V. Prinos kam izuchavaneto na bita i kulturata na turtsite i gagauzite v Severoiztochna Bulgaria. Sofia, 1956 (Marinov, V. A Contribution to the Study of the Life and Culture of Turks and Gagauz in North-Eastern Bulgaria. Sofia, 1956)]; Василева, М. Сходства, отлики и взаимовлияния в семейните обичаи на българи и турци в Разградско (Дисер-

тация). С., 1971 [Vasileva, M. S'hodstva, otliki i vzaimovliyaniya v semeynite obichai na bulgari i turtsi v Razgradsko. (Disertatsiya). Sofia, 1971 (Vasileva, M. Similarities, Differences and Mutual Interaction in the Family Customs of Bulgarians and Turks in the Razgrad District. Dissertation. Sofia, 1971)]; Ademova, F. Op. cit.; Същата. Етнографски материали за село Бисерци. – В: Българските алиани. Сборник етнографски материали. С., 1991, 34-104 [Eadem. Etnografski materiali za selo Bisertsi. – In: Bulgarskite Aliani. Sbornik etnografski materiali. Sofia, 1991, 34-104 (Eadem. Ethnographic Materials about the Village of Bisertsi. – In: Bulgarian Alevis. Collection of Ethnographic Materials. Sofia, 1991, 34-104)]; Сиврuев, Х. Пролетни обичаи и обреди в Мъдрево, Разградски окръг. – Векове, 1983, кн. 45-50; [Sivriev, H. Proletni obichai i obredi v Mudrevo, Razgradski okrag. – Vekove, 1983, № 5, 45-50 (Sivriev, H. Spring Customs and Rituals in Mudrevo, Razgrad District. – Centuries, 1983, № 5, 45-50)]; Същият. Етнографски материали за село Мъдрево. – В: Българските алиани, 105-182 [Idem. Etnografski materiali za selo Mudrevo. – In: Bulgarskite aliani, 105-182 (Idem. Ethnographic Materials about the village of Mudrevo. – In: Bulgarian Alevis, 105-182)].

[62] *Теодоров, Е.* Произход на някои предания и легенди в Лудогорието. – Език и литература, 1973, кн. 2, 45-57 [Teodorov, E. Proizhod na nyakoi predaniya i legendi v Ludogorieto. – Ezik i literatura, 1973, № 2, 45-57 (Teodorov, E. The Origins of Some Traditions and Legends in the Ludogorie / Wild Forest. – Language and Literature, 1973, № 2, 45-57)]; Същият. Остатъци от прабългарски фолклор в Североизточна България. – Български фолклор, 1980, кн. 1, 25-39 [Idem Ostatatsi ot prabulgarski folklor v Severoiztochna Bulgaria. – Bulgarski folklor, 1980 № 1, 25-39 (Idem. Relics of Proto-Bulgarian Folklore in North-Eastern Bulgaria. Bulgarian Folklore, 1980, № 1, 25-39)]; Същият. Прабългарски елементи в обреди, обичаи и вярвания на населението в Североизточна България. – Български фолклор, 1981, кн. 3, 5-13 [Idem. Prabulgarski elementi v obredi, obichai i vyarvaniya na naselenieto v Severoiztochna Bulgaria. – Bulgarski folklor, 1981, № 3, 5-13 (Idem. Proto-Bulgarian Elements in the Rituals, Customs and Beliefs of the Population in North-Eastern Bulgaria. – Bulgarian Forlklore, 1981, № 3, 5-13)].

[63] Idem. Relics of Proto-Bulgarian, p. 28.

[64] Idem. The Origins of Some, p. 56.

[65] Idem. Proto-Bulgarian Elements, p. 6.

[66] Quoted from Гаджанов, Д. Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. – ПСп. на БКД, ХХІ, 1909, кн. 9-10, с. 659. [Gadjanov, D. Patuvane na Evliya Chelebi iz bulgarskite zemi prez sredata na XVII v. – Periodichesko spisanie na BKD, XXI, 1909, № 9-10, s. 659 (Gadjanov, D. The Journey of Evliya Зelebi in Bulgarian Lands in the mid-17th century. – Periodical Review of the BKD, XXI, 1909, № 9-10, p. 659)].

[67] *Вайсилов, А.* Лудогорските алиани. – Атеистична трибуна, 1980, кн. 3, с. 17 [Vaysilov, A. Ludogorskite aliani. – Ateistichna tribuna, 1980, № 3, s. 17 (Vaysilov, A. The Alevi of the Ludogorie Region. – Atheistic Tribune, 1980, № 3, p. 17)].

[68] Ibidem, p. 19.

[69] *Стайнова, М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии. – В: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. Москва, 1986, с. 84 [Staynova, M. Islam i islamskaya religioznaya propaganda v Bolgarii. – In: Osmanskaya imperiya. Sistema gosudarstvennogo upravleniya, sotsial'niye i etnireligiozniye problemiy. Moskva. 1986, s. 84 (Staynova, M. Islam and Islamic Religious Propaganda in Bulgaria. – In: The Ottoman Empire. The System of state government, social and ethnoreligious problems. Moscow, 1986, p. 84)].

[70] *Венедикова, К.* Житието на Отец Демир (Демир баба) за родословието му. 1-2. – Гледища (Разград), бр. 202 и 203, от 30 и 31. окт. 1990 [Venedikova, K. Zhitieto na Otets Demir (Demir baba) za rodoslovieto mu. – Gledishta (Razgrad). № 202 -203, 30-31. 10. 1990 (Venedikova, K. The Vita of Father Demir (Demir baba) on his genealogy. 1-2. – Views (Razgrad), Nos 202 and 203, of 30 and 31 October 1990.)].

[71] *Dimitrov, S. N.* Zhechev, V. Tonev. Op. cit., p. 32.

[72] *Димитров, С.* Нови данни за демографските отношения в Южна Добруджа през първата половина на XVI в. – Добруджа, 13, 1999 [Dimitrov, S. Novi danni za demografskite otnosheniya v Yuzhna Dobrudja prez parvata polovina na XVI vek. – Dobrudja, 13, 1999 (Dimitrov, S. New Data on the Demographic Relations in the Southern Dobrudja in the First Half of the 16th century. – Dobrudja, 13, 1999)].

[73] *Стойков, Р.* Селища и демографски облик на Североизточна България и Добруджа през втората половина на XVI в. – Изв. Арх. д-во – Варна, 15, 1964 [Stoykov, R. Selishta i demografski oblik na Severoiztochna Bulgaria i Dobrudja prez vtorata polovina na XVI v. – Izvestiya na Varnenskoto Arheologichesko druzhestvo – Varna, 15, 1964 (Stoykov, R. Settlements and Demographic view of North-Eastern Bulgaria and Dobrudja during the second half of the 16th century. – Annals of the Archaeological Society – Varna, 15, 1964)].

[74] История Азербайджана. Т. 1. Баку, 1958 [Istoriya Azerbaidjana. T. 1, Baku, 1958 (History of Azerbaijan. Vol. 1. Baku, 1958)].

[75] Ibidem, pp. 138-140.

[76] *Петрушевский, И. П.* Ислам в Иране в VII – XV вв. Ленинград, 1966, с. 353 [Petrushevskiy, I. P. Islam v Irane v VII – XV vv. Leningrad, 1966, s. 353 (Petrushevskiy, I. P. Islam in Iran, 7th-15th centuries. Leningrade, 1966, p. 353)].

[77] On the ethnic composition of the Sefevid state see: Efendiev, O. Op. cit.

[78] *Dimitrov, S.* New Data on.

[79] *Радушев, Е.*, Р. Ковачев. Опис на регистри от Истанбулския османски архив при Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. С., 1996, с. 21 [Radushev, E., R. Kovachev. Opis na registri ot Istanbulskiya osmanski arhiv pri Generalnata direktsiya na darzhavnite arhivi na Republika Turtsiya. Sofia, 1996, s. 21 (Radushev, E., R. Kovachev. Inventory of Registers from the Ottoman Archive in Istanbul at the General Directorate of State Archives in the Republic of Turkey. Sofia, 1996, p. 21)].

[80] *Димитров, С.* Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV-XVII в. – В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988, с. 38, 42 [Dimitrov, S. Nyakoi problemi na etnicheskite i islyamizatsionno-assimilatsionnite protsesi v bulgarskite zemi prez XV-XVII v. – In: Problemi na razvitieto na bulgarskata narodnost i natsiya. Sofia, 1988, s. 38, 42 (Dimitrov, S. Some Problems of the Ethnic, Islamization and Assimilation Processes in Bulgarian Lands, 15th – 17th centuries. – In: Problems of the development of the Bulgarian nation and nationality. Sofia, 1988, p. 38, 42)].

[81] On Bulgarian exiles in Turkey see: Zhelyazkova, A. The Social and Cultural Adaptation of Bulgarian Immigrants in Turkey. – In: Between Adaptation and Nostalgia. The Bulgarian Turks in Turkey. The Fate of Muslim Communities in the Balkans. Vol. 3. Sofia, 1998, 11 - 44.

[82] *Граматикова, Н.* Ислямски неортодоксални течения в българските земи (според теренни проучвания и писмени източници). – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 7. С., 2001, 192-281 [Gramatikova, N. Islyamski neortodoxalni techeniya v bulgarskite zemi (spored terenni prouchvaniya i pismeni iztochnitsi). – In: Istoriya na müsülmanskata kultura po bulgarskite zemi. Sadbata na müsülmanskite obshtnosti na Balkanite. T. 7. Sofia, 2001, 192-281 (Grammatikova, N. Islamic non-Orthodox Trends in Bulgarian Lands (based on written sources and fieldwork). – In: History of Muslim Culture in Bulgarian Lands. The Fate of Muslim Communities in the Balkans. Vol. 7, Sofia, 2001, 192 – 281)].

[83] *Асратян, Г. С.* Некоторые вопросы традиционного мировоззрения заза. – В: Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. Москва, 1992, с. 102 [Asratian, G. S. Nekotoriye voprosiy traditsionnogo mirovozzreniya zaza. – In: Traditsionnoe mirovozzrenie u narodov Peredney Azii. Moskva, 1992, s. 102 (Asratian, G. S. Some problems concerning the traditional worldviews of Zaza. – In: Traditional worldviews of the peoples in the Near East. Moscow, 1992, p. 102].

[84] *Гордлевский, В. А.* Из религиозных исканий в Малой Азии. Кызылбаши. – В: Същият. Сочинения. Т. 1, Москва, 1960, 241-254 [Gordlevskiy, V. A. Iz religiozniyh iskaniy v Maloy Azii. Kızılbashi. – In: Idem. Sochineniya. T. 1. Moskva, 1960, 241-254 (Gordlevskiy, V. A. On the religious quest in Asia Minor. The Kızılbaş. – In: Idem. Collected Works. Vol. 1, Moscow, 1960, 241-252)].

[85] *Рашид, Р. С.* „Люди истины" (ахл-и хакк). – В: Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии, с. 111. [Rashid, R. S. „Lyudi istiniy" (Ahl-i Haqq). – In: Traditsionnoe mirovozzrenie u narodov Peredney Azii, s. 111. (Rashid, R. S. „The People of Truth" (Ahl-i Haqq) – In: Traditonal worldviews of the peoples in the Near East, p. 111)].

[86] *Gordlevskiy, V. A.* Op. cit., p. 252.

POSTSCRIPT: TENSIONS BETWEEN THE LOCAL AND THE GLOBAL IN ISLAMIC REVIVAL

Jorgen S. Nielsen

It was a warm Sunday midday when our workshop visited the shrine of Ali Koch Baba outside Haskovo. Some thirty or forty devotees of the saint had gathered for a collective cooked dinner, occasionally visiting the shrine in ones and twos to pay their respects and, perhaps, to get just a little of the encouragement and blessing such visits can give in the midst of a hard and difficult everyday life. One of the older men took it on himself to show us around the main shrine and the smaller one next door. The smaller one, he told us, was the burial site of the saint's sons who had inherited some of his blessing. At this point a young man, who had been following us around, interrupted to explain that this was an old story which was not true. He explained that he went to college in Haskovo and had read books. The smaller building was merely the burial place of the saint's two servants, he said, and had no spiritual value. The young man had a half-trimmed full beard which ran up the side of his face into his sideburns. He wore a green cloth skullcap. He then continued to explain at length to those of us willing to listen what Islam was really about and the sacred nature of the saints, around whom many popular stories, misconceptions and mistaken rituals had grown.

This little incident raised a number of issues in our minds. The older generation had been cut off from the literary tradition of Islam generally and the Bektashi tradition particularly through decades of oppression and persecution. What tradition and knowledge they had was oral, passed down from parents to children. (It would be interesting, while it is still possible, to record these stories from both fathers and mothers, because one suspects that the paternal and the maternal versions might very well differ.) The young man had enjoyed the luxury of growing up

in a period when books were again freely accessible. He had obviously read pamphlets and possibly also books about Islam circulating in Bulgaria since the fall of the Zhivkov regime. His appearance would have blended in as naturally among young, self-aware Muslims in Amman and Cairo as in Bradford, Cologne or Marseille. But it was not the orthodox Islam of the Salafi-type movements spreading their message out of the Muslim Brotherhood and Saudi Arabia. It was closer to a kind of 'purified' Bektashi Islam, what an older generation of social anthropologists might have termed the 'great tradition' of urban Bektashism as against the 'little tradition' of the rural and less-educated Alevi or Kizilbash. Was this just an isolated, chance incident or does it represent a wider trend? Again something worth looking into.

One thing the papers and discussion in this tremendously exciting workshop made clear was that the subject we were dealing with was not solely of antiquarian interest – anything but. What we were discussing was very much a live subject, something to do with living people and communities today. The Balkan region is, of course, one where Islam set deep roots through a variety of processes, particularly immigration and conversion, through the Ottoman period. The historical exploration of this Islam has been undertaken primarily in the context of Ottoman studies. The identification of Islam with the Ottoman ruler almost inevitably meant that Muslim communities were suspect in the eyes of the new nationalisms and the new nations which appeared as the Ottoman empire collapsed in the region from 1830 through till 1922. The new nationalisms' need for their own national histories tended to reinforce this and thus to marginalise Muslim communities in the public sphere. Through periods of assertive nationalist and then socialist rule, Muslims had to keep a low profile to preserve themselves and even then they were not always successful.

The developments of the 1990s have to an extent represented a radical change from this past. This is not only a question of the creation of more open societies, however tentative, in the countries of the Balkans, in which communities find more space to experiment with more visible public identities where ethnicity and religion play a significant role. It is also a question of the greater awareness of developments in the wider world which the

revolution in communications, especially satellite television, has brought about. The local experiences and developments can now to some extent be seen in the mirror of developments elsewhere. While the local particular is admitted, similarities are also drawn with the global which is absorbed out of the global electronic networks. To an extent, the local begins to show signs of becoming synchronised with the global, and local identities begin to see themselves as somehow part of global identities.

This trend sometimes produces results which one would not expect based solely on historical studies (once again, history shows itself as an unreliable prophet, although a more reliable interpreter after the event). It was thus particularly interesting for someone like myself coming out of Islamic history to see in these papers how the complex of Sufi, Alevi, Bektashi and Kizilbash was in some directions looking to a religio-communal identity distinct from the official Islam of the Bulgarian Republic, a distinction behind which, one suspects lies also an ethnic distinction between Turkish and Pomak. At the same time, parts were exploring an identification with Shi'ism and, secondarily, with Iran, an identification which, I suspect, would not immediately be welcome to the learned Shi'ite clergy of that country. And how does one link the Bulgarian Bektashi dimension of this with the Bektashi leadership in Tirana which last year applied for admission to the World Council of Churches, on the grounds that it was as much Christian as it was Muslim!

A larger picture into which all this seems to fit is a process whereby religion is playing an increasingly active role in the public sphere across the world. In some countries it takes the form of religious organisations taking a more assertive place in politics and, conversely, politicians making more frequent reference to religion and its institutions. This has certainly happened in the United States, Britain and some other parts of western Europe in recent years. In the Muslim world, the secular nationalist trends which dominated the public sphere during the 1950s till the 1970s have increasingly had to share the stage with various kinds of islamist movements, to the extent that even secular politicians and regimes (from Iraq to Algeria) have to be able to work with an Islamic discourse, even if only to use it against Islamic claims on the state. In some parts of eastern Europe, notably Poland and Russia, the traditional majority churches have taken

advantage of the end of Soviet-style socialist authoritarianism to stamp their mark on public policy and institutions.

The independence of former Soviet regions in Central Asia and conflicts in the northern Caucasus have provided the context for a particular Islamic development. In regions which had effectively become fully secularised, at least in public and in the towns and cities, links with the old religious traditions had been broken. The educational institutions which had ensured continuity and preserved the literary heritage had been disbanded. With the exception of a few officially permitted enclaves, such as the official religious boards in Ufa and Tashkent, all that was left was an oral tradition. When the system collapsed and states became, or sought to become, independent new national identities had to be constructed - and suddenly Genghis Khan (in Mongolia) or Timur (in Uzbekistan) could become national heroes, and massive medieval popular epics (such as the *Manas* in Kirghizstan) could define nationhood. But these circumstances have also made space for various Islamic tendencies to seek adherents, as well as for people to look for personal spiritual satisfaction and communal security in a variety of trends making themselves available. So we have seen, not only various sects and new religious movements appear, but also various traditional mainstream tendencies resurface.

In the Islamic sphere, this has led to the situation where politically radical and absolutist groups (so-called fundamentalists), usually supported by outside forces, have come to be regarded as a threat by those in power, who have responded alternately by suppressing signs of Islamic activity and then by encouraging an 'official' Islam as a counterweight. In the former Soviet space the demonisation of 'fundamentalist' extremism and terrorism has become endemic and has been used against all forms of Islam, for some of which the movements specifically intended (Salafis, Wahhabis, Hizb al-Tahrir) are also anathema. One effect of this has been to push people into the arms of such extremists. The official counterweight has often been found in certain popular Sufi orders (*tariqas*), in Central Asia especially the Naqshbandis. Here again one sees external representatives of such orders being co-opted by the state to, in a sense, assume the leadership of the local following. So one sees the government of Uzbekistan adopting the

Cyprus and US-based leadership of Skeikh Nazim al-Qubrusi al-Haqqani and his deputies to participate in the construction of an official Islam which also includes a state Islamic University.

This is, of course, a recognition that the old days are gone. Religious dimensions can no longer be suppressed, whether they express themselves in forms of personal piety or in collective claims on public visibility and participation. But the groups who are in power, in Central Asia usually the same people who held power during the Soviet era, simply do not know how to respond constructively to this alien experience, and so the responses range from erratic and irrational swings in policy to brutal suppression.

The countries of western Europe have had a very different history but they have not remained unaffected by such developments. Our historical experience with Islam has been remembered mainly for the negative elements, and this has been intermingled with the theological controversies of centuries to establish deep assumptions of enmity and opposition. Into this the populations of empire have moved through labour migration in the first generation after the end of empire, during the 1960s and 70s. On the face of it this west European experience of immigrated ethnic and religious minority communities can hardly be more different from that of the Muslim populations of Bulgaria and other parts of eastern Europe. But in the last decade there has been a convergence of experience. On the one hand has been the shared observation of and response to the broader developments in the Muslim world and the return of religion to the public space generally, as suggested above. On the other hand has been the re-opening of issues of national identity which most people thought had been finally settled at the end of the second world war. And this national identity was increasingly being portrayed as part of a European identity which began to find institutional expression in the institutions of the Treaty of Rome leading to today's European Union. The context of this development meant that the European identity being encouraged was very much western (in the face of the iron curtain and the Warsaw Pact) and Christian (Catholic and Protestant, rather than Orthodox, and certainly not Muslim). Given the political context, this is understandable although it arguably underlies the constant postponement of a serious engagement with Turkey on the part of Brussels.

In the last decade this certainty in the west has been seriously undermined. The actual and planned expansions of NATO and the European Union eastwards following the collapse of the Soviet system has forced open the issue of a broader European identity, one which certainly has to include the Orthodox European experience and perspectives but also has to include the Muslim. This was explicitly impressed on public opinion when in 1989, Muslims in Britain started their campaign against Salman Rushdie's *The Satanic Verses*, and Muslims in France suddenly also found themselves vilified over the wish of some Muslim girls to wear headscarves in the secular schools. When some Muslim organisations soon after vociferously attacked the military intervention against Iraq's occupation of Kuwait, there were accumulated questions being asked about how far these new Muslim communities could in any way be regarded as part of the national fabric and as citizens. Even in a post-Christian culture it was being argued that the national culture and identity was Christian, and that Muslims and others could not therefore be fully part of the nation. Out of very different experiences and in very different institutional and political environments, the same questions were now being raised across the whole of the continent, and most bloodily in the collapse of the Yugoslav federation.

Part of the problem with such overarching analyses is that they tend to impose large-scale perceptions on local experiences and force the local to fit into the global. It is at this point that the kind of work which our Bulgarian colleagues presented to our joint seminar acquires the utmost significance. The field work of social anthropologists and ethnographers, the recording and study of the stories and discourse which are located in local communities and preserved in individual minds are an absolutely essential corrective to the imperialism of the larger picture. It is at this level that one discovers that the headline-grabbing events may only be superficial ripples covering over something different, possibly even totally unrelated. The labels mobilised or imposed from outside are very likely to have sharply distinct meanings and significance depending on whether the perspective is global, national, local or individual. At one level the young man with the beard and the skull cap at the shrine can be seen as an expression of that general revival of public

Muslim self-awareness which we also see in Birmingham, Cologne, Cairo and Taskent. But the local perspective actually suggests that he is also an expression of something quite distinct - it would certainly be difficult to persuade the sheikhs of Al-Azhar in Cairo that Bektashi revival is a part of the public return to correct Islam!

The extent to which the two (or more) levels interact is then an interesting question. In pre-modern societies, the difficulties and costs of communications meant that while the general discourse framework might be universal, circulated through urban-based scholarship and education, the substance of meaning was filled in locally by the ordinary people only minimally affected by the refinements of the literary classes. Contemporary society is different above all in the mass of the communication networks and the collapsing cost of transmitting information. This change started already in the 19th century with the telegraph and the railway and has reached today to the Internet. Western scholars are fascinated by the impact of the Internet and electronic communications generally, forgetting that hardly more than 2% (200 million out of ten billion) of the world's population is linked to the Internet. Radio and television remains far more important in making the global-local link than the Internet, and the content of those media is not substantially more in mass than was the case with the world of communications at the beginning of the 20th century. The major change over that period has been the speed of the transmission of information, so that today the outlines of distant events are transmitted almost simultaneously. Such speed gives an immediacy which arguably has more impact psychologically than the mass of information which can be transmitted over the Internet.

In this context it then becomes interesting to try to find out what is happening with the local situations which we see recorded and discussed in this volume. In the future, when we look back at this seminar, we may very well find ourselves concluding that we had the privilege of witnessing local experiences and perceptions of meanings and values which, having survived and being reflective of one very difficult period, were on the verge of being overpowered by a new influx of external discourses and frameworks of thought and belief reflecting global developments. Is this wealth of local heritage and perceptions destined to disappear, as it has in so many other places?

ПОРЕДИЦА *IMIR*

1. **Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България**
   Сборник. 1995
2. **Relations of Compatibility and Incompatibility between Christians and Muslims in Bulgaria**
   Volume. 1995
3. **Циганите в преходния период**
   Автор Илона Томова. 1995
4. **The Gypsies in the Transition Period**
   By Ilona Tomova. 1995
5. **Идентичности**
   Автори Анна Кръстева, Иван Кацарски,
   Нонка Богомилова, Пламен Макариев. 1995
6. **Comparative Balkan Parliamentarism**
   Edited by Lyubov Grigorova-Mincheva. 1995
7. **Бесарабските българи за себе си**
   Съставители Петър-Емил Митев,
   Николай Червенков. 1996
8. **Europe. The Young. The Balkans**
   Edited by Petar-Emil Mitev, Jim Riordan. 1996
9. **Момчилград. Природа, археологически паметници, традиционна народна култура**
   Автори Мария Николчовска, Стела Тодорова,
   Алтънка Шукерова. 1996
10. **Универсално и национално в българската култура**
    Автори Анна Кръстева, Нина Димитрова,
    Нонка Богомилова, Иван Кацарски. 1996
11. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите**
    Т. 1. Мюсюлманските общности на Балканите и в България
    Автори Антонина Желязкова, Божидар Алексиев,
    Жоржета Назърска. 1997

12. **Настрадин Ходжа и българският фолклор**
Съставител Ибрахим Ядъмов. 1997
13. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите**
Т. 2. Мюсюлманската култура по българските земи
Съставители Росица Градева, Светлана Иванова. 1998
14. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите**
Т. 3. Между адаптацията и носталгията
(българските турци в Турция)
Съставител Антонина Желязкова. 1998
15. **Кърджали. От традицията към модерността**
Съставител Цветана Георгиева. 1998
16. **Каракачаните в България**
Автор Женя Пимпирева. 1998
17. **The Fate of Muslim Communities in the Balkans.**
Vol. 3: Between Adaptation and Nostalgia
(The Bulgarian Turks in Turkey)
Edited by Antonina Zhelyazkova. 1998
18. **Bulgarian Youth Facing Europe.**
Edited by Petar-Emil Mitev. 1999
19. **Евреите по българските земи.**
Анотирана библиография
Съставители Жак Ескенази, Алфред Криспин. 1999
20. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите**
Т. 4. Ислям и култура
Съставители Галина Лозанова, Любомир Миков. 1999
21. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите**
Т. 5. Албания и албанските индентичности
Съставител Антонина Желязкова. 2000
22. **Малцинствената политика в България.**
Политиката на БКП към евреи, роми, помаци
и турци 1944–1989.
Автор Улрих Бюксеншютц. 2000
23. **Цариградските българи.**
Автор Дарина Петрова. 2000
24. **The Fate of Muslim Communities in the Balkans**
Vol. 5. Albania and the Albanian Indentities
Edited by Antonina Zhelyazkova. 2000

25. **История на Турция през XX век.**
Автор Дженгиз Хаков. 2000
26. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите Т. 6. „Особеният случай“ Босна.**
Съставител Антонина Желязкова. 2000
27. **Свети места в Годечко, Драгоманско и Трънско.**
Автори Бони Петрунова, Валери Григоров, Надя Манолова-Николова. 2000
28. **Спешна антропология.**
Т. 1. Албанският национален въпрос и Балканите.
(на български и английски език).
Автор Антонина Желязкова. 2001
29. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите Т. 7. История на islямската култура.**
Съставител Росица Градева. 2001
30. **Арменците в България – култура и идентичност**
Автор Евгения Мицева. 2001
31. **Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите Т. 8. Етнология на суфитските ордени – теория и практика.**
Съставители Антонина Желязкова и Йорген Нилсен. 2001

ПРЕДСТОИ ДА СЕ ПУБЛИКУВА

32. **Католиците в България (1878–1989).**
Автор Светлозар Елдъров. 2001
33. **Ancestral Memory and Historical Destiny of Bulgarian Yews,**
Edited by Emmy Barouh. 2001

МЦПМКВ, София 1303, ул. Антим I № 55

ЕТНОЛОГИЯ
НА СУФИТСКИТЕ ОРДЕНИ
ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА

Българска
Първо издание

Съставители *Антонина Желязкова и Йорген Нилсен*
Редактор *Светлана Тодорова*
Художник на корицата *Борис Драголов*

Формат 84x108/32   Печатни коли 39,5

Книгата се разпространява безплатно

Международен център по проблемите на малцинствата
и културните взаимодействия